د. رفيق حبيب

الأمة والدولة

بيان تحرير الأمة

دار الشروق

الأمة والدولة

بيان تحرير الأمة

الطبعة الأولى
١٤٢١هـ - ٢٠٠١م

© دار الشروق
أستسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصرى -
رابعة العدوية - مدينة نصر
ص . ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩
فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
البريد الإلكتروني: email: dar@shorouk.com

المقدمة

هي محاولة للتصور، لرؤية حضارية، تنبع من الحضارة العربية الإسلامية، وتستمد منها الأصول والجذور، وتجدد مفرداتها ومكوناتها، بحثا عن مرحلة جديدة من النهوض الحضاري. وكل رؤية تقوم على تصورات وفروض أساسية. والفرض الأول أن الحضارة العربية الإسلامية، هي حضارة الأمة العربية الواحدة بكل فئاتها وشرائحها وعقائدها. فهي حضارة واحدة لأمة واحدة. وثانيا نفرض أن الأمة تعاني من التراجع الحضاري، ونرى أن تراجعها مرحلة حضارية، لا يمكن أن تستمر، ونهوضها حتمي بقدر نضالها، وممكن بقدر حيوية الأمة. فالأمم لا تموت، ولا ينفك رابطها، بل تتقدم وتتأخر، شأن غيرها من الشعوب والأمم. وثالثا نتصور أن الأمم لا تتبدل، فتلقي حضارتها جانبا وتذوب في حضارة أخرى. ونتصور أن الإطار الإنساني العام، لا ينفي التمايز بين الشعوب والأمم، بقدر ما يحتم التعلم من الآخرين، والتفاعل مع التجارب الإنسانية المتعددة.

ونظن أن الواقع الراهن يشهد سقوط الأمة في أسر التغريب والاستيراد عن الغرب، ونقل نموذج الدولة الغربية إلى البلاد العربية الإسلامية. وهذا مما أدى إلى هيمنة بالقوة لنموذج مغاير حضاريا، وهيمنة لمؤسسات هذا النموذج، وبخاصة مؤسسة الدولة، على الأمة وحركتها وبناءاتها؛ الأمر الذي أخرج الأمة من مسار التغييرات، وحد من فاعليتها، وعطل دورها في النهوض، الذي نظنه الدور الأول والأساسي.

لذلك، يأتي هذا الكتاب من أجل تحرير الأمة، إحياء وتجديدا لها، لتحتل مكانها في التغيير، والنهوض، وتتحمل مسئوليتها تجاه المستقبل، وتصنع

المستقبل الذي يليق بها، والذي ترضى به وترضاه لنفسها، ولتحقق بنفسها مساهمة إيجابية في الإنجاز الإنساني، فتأخذ من الآخرين بقدر ما تعطي.

وفي التصور الذي نعرضه، لا نجادل كثيرا في الإثبات والنفي لوجهات النظر المختلفة. فلم نحاول أن يكون السياق محاولة للتحقق من وجود الأمة، أو تحقيقا في خصائصها، بقدر ما هو تصور فيه محاولة لتقديم رؤية متكاملة، تخاطب القارئ بوصفها تصورا بين تصورات ومحاولة بين محاولات. وهي في الوقت نفسه، شأنها شأن التصورات المعرفية، إطار افتراضي ينظم رؤيتنا للواقع والمستقبل، ويحاول أن ينظم المعرفة، ويرتب حقائق الواقع.

فالتصور الذي نعنيه، هو نموذج معرفي، تتحدد أهميته ودوره بقدر ما يفسر من حقائق الحاضر والماضي، وبقدر ما يطرح من تصورات مستقبلية قابلة للتحقق. وهو أولا وأخيرا، محاولة للفهم، ومحاولة للحلم، تبدأ من الماضي، وتمسك الأصول، وتنجذب للمستقبل؛ فلا يمنعها الحنين للماضي، عن الأمل في المستقبل، ولا يجرفها التعلق بالمستقبل عن الأصول. فلا مستقبل بغير جذور، ولا عراقة بدون مستقبل.

د. رفيق حبيب

الفصل الأول

الجماعات: الفسيفساء العربية

الجماعات: الفسيفساء العربية

لكل تجمع بشري، طابعه الخاص، الذي يحدد بنية هذا التجمع، وبالتالي يحدد حركته، وتوزيع الأدوار والوظائف فيه. وبنية التجمع البشري، تمثل ضرورة حياتية، وأنماطها تفرق بين الشعوب والأمم، كما أن هذه البنية تتغير من مرحلة تاريخية إلى أخرى. ويدور الكثير من الجدل حول التطور الإنساني، وتغير بنية الاجتماع البشري، عبر التاريخ، خاصة في ضوء التجربة الغربية الحديثة. وهو أمر لا يرتبط فقط بشكل التجمع البشري، ولكن يرتبط أيضا بفكرة الدولة وبنائها. وفي ظل الحداثة، سادت مجموعة من المفاهيم الخاصة بتطور الاجتماع البشري، تؤدي في النهاية للقول بأن الدولة الحديثة تمثل الشكل الأكثر تطورا، والذي ينهض بتحقيق التقدم. والأمر لا يقف عند حدود البنية المجتمعية فقط، بل يتجاوز ذلك إلى مجموعة القوانين والأنظمة الحاكمة لسلوك البشر، والمحددة للحقوق والواجبات والأدوار. لذلك، نحن بصدد نظام حياتي متكامل، يؤثر مباشرة على الفرد، ويحدد نمط حياته، ويصل إلى تحديد النظام السياسي والكيانات الرسمية.

وفي ضوء التجربة الغربية، رأى الباحثون أن التاريخ البشري يتحرك من النظام القبلي، الذي يعتمد على الكيانات العائلية المنغلقة على نفسها، ليصل إلى النظام الإقطاعي، الذي يعد نموذجا للبناء الجماعي الاستبدادي، ليتطور النموذج الحياتي نحو فكرة المجتمع المكون من أفراد لهم حقوق متساوية، وينتظم هذا المجتمع داخل الدولة القومية الحديثة، التي تربط الناس من خلال العقد الاجتماعي، والنظام القانوني. ودون أن ندخل في عمق الفكرة والتجربة الغربية، نركز هنا على المفهوم السائد الذي عرَّف المراحل البدائية من

التاريخ البشري، بأنها المراحل التي يسود فيها الشكل الجماعي. وظهر في الفهم الغربي، أن البناء الجماعي، يمثل القبلية البدائية، أو النمط الإقطاعي الاستبدادي. مما يعني ضمنا، أن تحقيق الديمقراطية بوصفها أرقى نظام في التصور الغربي، يرتبط بتجاوز البناءات الجماعية، وتفكيكها. كما أن هذا التصور يرى أيضا أن بناء الدولة الحديثة، يقوم على انتظام الأفراد داخل سياق القانون، والتساوي بينهم من خلال عقد اجتماعي واتفاق سياسي، يتمثل غالبا في الأنظمة الرسمية والقانونية، والتي تمثلها الدولة في نهاية المطاف.

ومن المهم، أن نلاحظ أن الفكر الغربي ربط بين قيام الدولة، وبين تفكك البناءات الجماعية الأولية والبدائية والاستبدادية. فيصبح التقدم في هذا المفهوم رهنا بقيام الدولة الحديثة، لتكون هي البناء الجامع للبشر، فيتشكل منهم مجتمع، تحدده الدولة، وتنظمه القوانين. وبنفس هذا المنهج من التفكير، سنجد أن الانتماء الحزبي، يمثل في فكر الحداثة والتقدم الغربي، الشكل المتطور للانتماء السياسي، بل والاجتماعي، والذي تقوم عليه الديمقراطية. ويصبح الانتماء الأول للدولة والقانون، ومن خلال هيمنة القانون، تتحقق للأفراد الحرية الفردية، كما تتاح لهم الحقوق المتساوية، والتي يصبح تحققها رهنا بالدولة كمؤسسة، والقانون كنظام.

بهذا ارتبطت فكرة التقدم والحداثة بالكثير من المفردات المهمة، من المجتمع، للفرد، للقانون، للدولة. وأصبح التحدي الذي يواجه الأمة العربية، والذي يتعلق أساسا بتحقيق نهضتها، والوصول إلى المكانة التي تليق بها، يرتبط بتغير نمط بنائها الاجتماعي، وهو ما يردده الكثير من الباحثين الغربيين، وأيضا المثقفين العرب من دعاة المشروع الغربي. وعلى صعيد آخر، نجد الكثير من الكتابات المنتمية للمشروع الغربي، وكتابات المستشرقين، تحلل نموذج الأمة العربية الإسلامية، في عصر نهضتها، من منظور يرى أن بناء الأمة لم يكن متقدما، وغلب عليه البناءات الاجتماعية الجماعية، والتي تمثل شكلا أوليا غير متطور. كما يرى هؤلاء، أن البنية الجماعية العربية

الإسلامية، شكلت بناءات متفككة، لا تمثل مجتمعا بالمعنى الغربي الحديث. وبهذا وصل البعض إلى مقولات تؤكد أن البناءات الاجتماعية الحالية في الأمة العربية الإسلامية، تعوق الحداثة، وأن الأمة العربية الإسلامية في عصر قوتها وازدهارها، لم تمثل شكلا إنسانيا متطورا.

نخلص من هذا إلى المقولات الأساسية، والتي نظنها من الأهمية بمكان، لدرجة تصل لحد الخطورة. وهي القول بأن النظام الجماعي لا يحقق التقدم، ولا الحداثة، ولا يتوافق مع قيام دولة قومية حديثة. والقول الثاني يتعلق بتصوير النظام الجماعي، بوصفه نظاما استبداديا، لا يحقق الحرية للأفراد، ولا الحقوق المتساوية، وبهذا يكون النظام الجماعي عائقا أمام تحقيق الديمقراطية، التي يراها أهل الحداثة، ووكلاء النموذج الغربي، أرقى نظام بشري حتى الآن، ويراها البعض أرقى نظام بشري في الحاضر والمستقبل.

والخطورة التي نراها في هذه المقولات، أنها تضع على جدول الأعمال السياسي، نموذج التقدم الغربي، وتربط تحقيق التقدم بضرورة تجاوز البناء الاجتماعي العربي الحالي، فيصبح المطلوب ليس فقط بناء أنظمة قانونية لتحقيق الديمقراطية، ووضع نظام يحدد حقوق الإنسان، ضمن برنامج للحداثة والتقدم، ولكن المطلوب أيضا تفكيك البناءات التي تُعَدّ أولية وبدائية وتتعارض مع الحداثة. وهو ما يعني وجود جدول أعمال لتغيير بنية الأمة العربية الإسلامية كجزء من المشروع السياسي للحداثة الغربية.

وعلى الجانب الآخر، سنلاحظ أن الكثير من التغييرات السياسية والقانونية التي جرت، خاصة في القرن العشرين، جاءت في معظمها من السياق الغربي ونموذجه القانوني، وهو الأمر الذي أحدث خللا في بنية الاجتماع العربي. وتختلف الدول العربية فيما بينها، في درجة الأخذ بالأنظمة الغربية، وبدرجة ما تحقّق من نموذج الدولة القومية الحديثة. وفي مجمل الصورة، نجد أنظمة لا ترتبط بالبنية الاجتماعية العربية الموروثة، بل جاءت انفصالا عنها، وانقطاعا عن سياقها التاريخي. والنتيجة النهائية أن

قوانين الدولة الحديثة لم تقوِّ البنية الاجتماعية للأمة، ولم تأت كتعبير متسق مع هذه البنية، ولم تخرج منها، فأصبحت هذه التعديلات المؤسسية والتشريعية منقطعة الصلة بالبناء الاجتماعي الموروث، مما يترتب عليه حدوث ازدواجية بين البنية الاجتماعية وبنية الدولة. وهذا الوضع يؤدي في تصورنا إلى إضعاف كلا الطرفين، فتكون المحصلة بناء مشوها وغير فاعل للدولة، وتفكيكا للبنية الاجتماعية الموروثة، وتحجيم دورها وتقليل وظائفها، وتقليص فاعليتها.

وتلك الحالة المشوهة التي نصل لها بعد سنوات من سيادة فكرة الدولة القومية الحديثة، تؤدي إلى دولة في أفضل الظروف غير قادرة على تحقيق النهضة، وكذلك بنية اجتماعية للأمة، سحبت منها أدوات فاعليتها فلم تعد مؤهلة لتحقيق النهضة؛ مما يعني أن محاولة تحقيق الحداثة بالمعنى الغربي، أدت في النهاية إلى إجهاض احتمالات النهضة. ولم تتحقق الديمقراطية من خلال الدولة والقانون، ولا كانت الأحزاب وسيلة للحركة السياسية الحرة. نقصد من هذا أن النتاج الأخير للتجربة، أهدر احتمالات الازدهار، وأخر الخروج العربي من حالة التأخر. وأصبح الصراع الآن يدور بين فريقين: الفريق المنحاز للفكرة الغربية، والذي يرى أن إخفاق تجربة الحداثة كان بسبب الأبنية والتقاليد الموروثة، وعليه يجب القضاء على هذا البناء التقليدي. والفريق الثاني المنحاز للموروث، يرى أن استيراد الفكرة الغربية هو سبب حالة التغريب والاغتراب، وهو ما يسبب المزيد من التدهور، والحل في نظر هذا الفريق يكمن في العودة للأصول الموروثة. والحقيقة أننا بصدد معركة سياسية وفكرية تدور حول بنية الأمة، وأسس اجتماعها البشري، فتلمس مساحات مهمة ومؤثرة من بناءات الأمة وتقاليدها وعقائدها. وفي الوقت نفسه، فإن بناء الدولة والأنظمة المستوردة، والذي كان له أثر على البنية الموروثة للأمة، يعد مرحلة أولية إذا ما قورن بأي عمل يحاول تغيير وتفكيك البنية الاجتماعية الأساسية للأمة. نقصد من هذا أننا أمام مرحلة أكثر حرجا، حيث تقترب الحداثة من التقاليد المرعية في الأمة، فتقترب من عقيدتها. ومن

الجانب الآخر، سنجد أن بعض حركات الدفاع عن الموروث والعقيدة، والتي تصاعدت في النصف الثاني من القرن العشرين، اتخذت من استخدام القوة سلاحا لها، مما كان له أثر كبير على الاستقرار، ومما ينذر باحتمالات للحرب الأهلية حتى وإن بدت أحيانا احتمالات بعيدة.

شروط النهضة

يظل السؤال حول كيفية تحقيق النهضة، ليس فقط ملحا وضروريا، ولكن أيضا موضعا لاختلاف وجهات النظر. وتحدد الإجابة عن هذا السؤال، الموقف الفكري، فنجد أن الإجابات تختلف باختلاف التيار السياسي والفكري الذي ينتمي له الفرد. وبرغم أن المعارك السياسية كثيرا ما تذهب لحد تبادل الاتهامات، فإن البحث عن إجابة لسؤال شروط النهضة، يحتاج إلى تناول الرؤى المختلفة بوصفها محاولات لتحقيق النهضة أو التقدم. لذلك يصبح السؤال المطروح في صياغته العامة، اختيارا بين تحقيق النهضة من خلال النموذج الغربي، أو تحقيقها من خلال النموذج الموروث. والشروط التي يجب الالتزام بها عند الاختيار، هي: أولا أن يكون النموذج المختار قادرا على تحقيق النهوض الحضاري. ثانيا أن يحقق هذا النموذج نهوضا في الاتجاه المرغوب، أي أن يحقق نهضة يتمناها ويريدها جمهور الأمة.

وفي تصورنا، أن التعلم من التجارب التي يمر بها شعوب العالم المختلفة، ضرورة أساسية لأي أمة تريد أن تنهض. فلا يجوز لشعب أو أمة أن تحقق النهوض من خلال معرفتها الذاتية دون معارف الشعوب والأمم الأخرى. ولكن المشكلة الحقيقية تكمن في معنى التعلم من تجارب الآخرين. فالبعض يتصور أن التقدم الذي حققته حضارة ما، يُعَدّ نموذجا وطريقا للتقدم، على الحضارات الأخرى أن تكرره، فيتحقق التقدم. وهذا التصور يفترض أن التجارب المتقدمة يمكن إعادة إنتاجها من حضارة لأخرى؛ مما يشير إلى افتراض دور محدود لاعتبارات المكان والتاريخ والموروث، أو ربما تنحية هذه العناصر جانبا. وفي الوقت نفسه يرى أصحاب هذه النظرة، أن الزمن هو

العنصر الأساسي في صناعة التقدم، فإذا حقق شعب التقدم من خلال نموذجه، وكان هذا التقدم حاضرا الآن، أصبح هذا النموذج هو النموذج الوحيد الصالح الآن. وبهذا المفهوم أصبح النموذج الغربي ممثلا للتقدم في الزمن الحاضر، وأي تقدم الآن لن يتحقق إلا من خلال النموذج المتقدم الراهن.

ومن خلال إهدار دور المكان والتاريخ والحضارة والموروث، أصبح التقدم في التصور المستمد من النموذج الغربي، يتم من خلال إعادة إنتاج النموذج الغربي كما هو، وربما مع بعض التعديل للملاءمة. وهي عملية يمكن أن نسميها تمصيرا أو تعريبا للنموذج الغربي، ويفترض دعاة المشروع الغربي، أن مجرد عملية التعريب ستكون كافية لإجراء الملاءمات الضرورية والكافية، ليتلاءم النموذج الغربي مع بيئة غير بيئة موطنه الأصلي.

والعنصر الغائب في هذه الفكرة، أنها عملية نقل لنموذج حضاري، وليست عملية تعلم من تجربة تقدم. والنقل نوع من التقليد، ولكن التعلم يفترض أن يكون جزءا من عملية نهوض وابتكار. فالتعلم من التجارب المتقدمة المعاصرة، يسمح لنا بأن نتعلم من عملية التقدم نفسها، ونحاول اكتشاف الأسس التي قامت عليها هذه العملية. وأيضا التعلم يسمح لنا باكتشاف العناصر الجديدة التي أبدعتها الشعوب وكانت من عناصر تقدمها. وبهذا نتعلم من التجربة ونفهمها ونفهم مصادر قوتها.

ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل يتجاوزه إلى التعلم من مختلف الشعوب والأمم، ودراسة تجاربها الناجحة والفاشلة، لمعرفة أسرار التقدم ومسببات التأخر. وبهذا تتحقق المعرفة بالحضارات المختلفة، وتصبح التجارب الإنسانية ملكا للتاريخ الإنساني، تفيد الجميع، وتُعَدّ مصدرا للمعرفة الإنسانية العالمية. وهو أمر يتحقق لا من خلال أن يكون نموذج حضاري ما هو النموذج الإنساني العالمي المسيطر على النماذج الأخرى، ولا يتحقق أيضا عندما نظن أن إنسانية التجربة البشرية تجعل تجارب الآخرين هي

النموذج الوحيد المتقدم؛ بل تتحقق المعرفة الإنسانية بوصفها تجارب البشر وحضاراتهم المختلفة والمتباينة والمتنوعة، والتي تثري التاريخ البشري. تلك المعرفة التي علينا أن نستفيد منها، وهو شرط ضروري للنهضة، ولكن علينا أيضا أن نساهم فيها، وهو النتاج الطبيعي للنهضة. فإذا استطعنا التعلم من تجارب الآخرين، وحققنا تجربتنا الخاصة في النهضة، نكون قد أضفنا إلى المعرفة البشرية بقدر ما استفدنا منها.

والتعلم أيضا يتجاوز ذلك، بل نقول إنه يبدأ من خلال التعلم من تجاربنا السابقة، والتعلم من تجارب النهوض السابقة، وما تحقق فيها من ازدهار وتقدم. والأمة العربية الإسلامية، تملك ماضيا من التجارب الناهضة، ونقول إنها تملك النهضة الفرعونية، والتي تنتمي للأصل الحضاري العربي، وتملك النهضة العربية الإسلامية التي وحدت المحيط العربي في تجربة ناهضة، قامت من خلالها الأمة وتوحدت. والعودة بالدرس إلى هذه التجارب، يهدف في جانب منه إلى اكتشاف أصول الحضارة العربية الإسلامية وقيمها ومفاهيمها العليا، ومضمونها الحضاري والثقافي. وفي الجانب الآخر، تهدف دراسة تجاربنا السابقة لمعرفة الشروط التي حققت لنا التقدم، لنعرف النموذج المميز لحضارتنا ولنهضتنا.

وإذا نظرنا للنموذج الغربي المتقدم، سنجد أنه استمد أسسه من النموذج اليوناني والروماني. فدور الفكر والتجربة العلمية بتراثها في الفلسفة اليونانية، ودور القانون في الدولة الرومانية، شكّلا معا أسسا لا يمكن تجاهلها للتقدم الغربي. وفي الوقت نفسه سنجد أن الغرب قد استفاد من التجربة العربية الناهضة والتي سبقته. ولكن نوع الاستفادة من تجارب الماضي الغربي، تختلف عن نوع الاستفادة من التجربة العربية. وفي المجمل العام، نرى أن الاستفادة من تجارب الماضي الغربي شكلت عنصر الاتصال مع الماضي، والتأصيل للحاضر من خلالها، كما جاء منها الملامح الأساسية المشكِّلة لنمط الحضارة الغربية، مما يتيح للباحث معرفة الأصول الحضارية

الغربية المستمرة عبر الزمن، والمشكِّلة لشخصية الحضارة الغربية. وعلى الجانب الآخر، مثَّل التعلم من تجارب الحضارة العربية، الانقطاع عن الحضارة العربية نفسها، فكان التعلم انتقائيا، وكانت محصلته يعاد إنتاجها في ضوء الأصول الحضارية الغربية. ولهذا فإن ما أخذه الغرب عن العرب لم يَعُدْ عربيا، ولم يكن تحوله نوعا من التغريب، بل كان إعادة إنتاج، تعطي فضلا لصاحب الإنجاز الأساسي، وهم العرب، ولكنها تعطي فضلا آخر لمن استطاع أن يتعلم وينتج الجديد ويضيف للتجربة البشرية.

بهذا نرى أن الدرس الأول المستفاد من التجربة الغربية المعاصرة، يكمن في كيفية اكتشاف ذاتها الحضارية الممتدة في التاريخ، وإعادة إحيائها في صور جديدة. ومن هذه العملية الإحيائية، يمكننا أن نفهم العناصر المستمرة في الحضارة عبر تاريخها، وتلك المتغيرة من فترة لأخرى، مما يمكننا من التمييز بين الأصول والفروع في حضارتنا. فمحاولة التقدم بعيدا عن أصول حضارتنا، وربما ضدها، يمكن أن تهدم كيان الأمة، إن كان كيانها يمكن أن يهدم. وفي الوقت نفسه، فإن التمسك بالماضي كما هو، والتعامل مع أصول الحضارة مثل فروعها، وحُسبان الماضي وكأنه نموذج جامد يلزم المحافظة عليه، يؤدي إلى إهدار فرص النهضة، وتكريس التدهور.

من هذا، يمكننا أن نفهم دور الأبنية الاجتماعية الموروثة في حضارتنا. فهي تكوينات إذا أصابها الجمود، فقدنا فرص النهضة. أما إذا تطورت في أشكال جديدة تلائم الظروف المتغيرة المحيطة بنا، ستكون هذه البنية جزءاً أصيلا من نهوض الأمة. ومن جانب آخر، فإن الأمة تعتمد في تكوينها الأساسي على البناءات الاجتماعية، التي تمثل البنية الأساسية للأمة، والتي تحقق بها وجود الأمة واستمرارها عبر التاريخ، مما يجعلنا نرى أن البنية الاجتماعية للأمة العربية الإسلامية، ستكون هي الدعامة الأساسية للنهوض، وأن ما حدث من تفكيك وتهميش لها بفعل استيراد نموذج الحداثة، كان تأجيلا للنهضة، وتعويقا للتقدم، وليس كما ظن أصحاب الفكرة الغربية من أنه طريق التقدم.

والبناءات الموروثة المشكلة لبنية الأمة، وعبر التاريخ، كان لها أشكال مختلفة وأدوار متنوعة، وأسس متباينة، ومن هنا تبدأ عملية التغيير المراد الوصول لها تحقيقا للنهضة. وتلك في تصورنا من أهم التحديات التي يجب النظر لها، حتى يكون التمسك بالأصول متلازما مع التجديد، وتكون الأصالة متجددة. ونظن أن البنية الاجتماعية للأمة العربية الإسلامية في الوقت الراهن، لا تعاني فقط من تفكيكها أو تهميشها بفعل الحداثة وقوانينها، ولكنها تعاني أيضا من الجمود والتقليدية الجامدة، والتي تمثل حصاد قرون التأخر. غير أنه على صعيد آخر، يمكن أن نرى ملامح لتطور في البنية الاجتماعية للأمة، تظهر في فاعلية بناءاتها في الكثير من المواقف وتجاه مختلف الظروف. ونقصد من هذا أن نؤكد حيوية بناء الأمة ونسبية الحديث عن حالة التفكك والضعف. ونؤكد أننا بصدد كيانات اجتماعية للأمة، فاعلة وحية، وتتطور تدريجيا، ولكننا نظن أن تطورها لم يصل بعد للتبلور حول عملية منظمة للنهضة، لتظل التغييرات الراهنة وكأنها إرهاصات مستقبل لم يولد بعد.

نخلص من هذا إلى أن شروط النهضة، حسب تصورنا، تبدأ من التمسك بالأصول الحضارية وتغيير الفروع، حتى نصل لنموذج ناهض يعبِّر عن هوية الأمة الممتدة عبر التاريخ، وفي الوقت نفسه يكون تجديدا مدركا للظرف الراهن، مستوعبا للصالح من تجارب الآخرين. وهنا، لا نرى أن البناءات الموروثة ستكون عائقا، بل على العكس من ذلك. والقول بأن البناءات الموروثة تعادي الحرية والديمقراطية، نرد عليه بأن البنية الاجتماعية للأمة تقوم أساسا على التعددية البنائية والحياتية والثقافية، التي تحقق التنوع في إطار الوحدة؛ مما يعني أن النموذج الحضاري العربي الإسلامي، لا يتلاءم مع الديمقراطية الغربية، ولكنه يتلاءم مع نماذج أخرى من التعددية والشورى، التي تقوم على إعطاء الأمة سلطات واسعة في مراقبة الحاكم، وإعطائها الحق في الخروج عليه، وهو ما يتحقق لعامة الناس من خلال الأبنية الاجتماعية التي ينتمون لها، والتي تمثل فاعلات تملك القوة والتأثير في الحياة وعلى الحكم.

البداية لفهم البنية الاجتماعية للأمة العربية الإسلامية، يكمن في مفهوم وتكوين الأسرة، بحيث يمكننا أن نَعُدَّ الأسرة بمثابة التكوين النموذجي الذي تقاس عليه بنية الأمة، والذي يتيح فهم هذه البنية ودلالتها. وبرغم أن الأسرة ككيان توجد لدى مختلف الشعوب والأمم، فإن تكوينها ودورها وموقع أفرادها، يختلف من حضارة إلى أخرى. والأسرة في الفهم العربي الإسلامي، هي كيان مترابط أشد الترابط، حيث علاقة الدم والقرابة، تُعَدّ علاقة قوية، ورابطة لا تنفك. وبهذا نعرِّف الوحدة الأساسية للبناء الاجتماعي للأمة بأنها وحدة جماعية تربطها روابط اجتماعية قوية، مما يجعلها وحدة غير قابلة للانفصال.

ونَعُدّ هذا النموذج هو المثالَ الذي يفسر الأشكال المختلفة من التجمعات والبناءات التي تكون الأمة في مجملها وترابطها معا. وبالطبع، تختلف الجماعات من حيث الروابط المنشئة لها، ومن حيث قوة العلاقات بداخلها، مقارنة بغيرها من الجماعات. والمهم في الطبيعة العائلية للجماعات، ما يعنيه ذلك من نمط اجتماعي. فالجماعة ليست تجمعا من الغرباء، أو المعارف، بل هي رابطة بين عدد من الأفراد، تجعل لهم مصيرا مشتركا، ومسئولية جمعية.

والأسرة بناء تضامني وتكافلي، بالمعنى الذي يجعل الظروف التي تمر بها الأسرة تؤثر على كل فرد فيها، وكذلك يتحمل كل فرد مسئولية تجاه الآخر، مما يؤدي في النهاية إلى المصير المشترك. فتصبح المشكلات مشتركة، وكذلك يصبح الخير مشتركا. والمسئولية الجماعية، ومنها مسئولية الفرد عن الجماعة، ومسئولية الجماعة عن الفرد، تجعل فكرة المسئولية الفردية وبالتالي الحرية الفردية غير ملائمة لهذا النموذج العائلي. فالفرد داخل العائلة يكتسب وجوده منها، ويمارس الدور المخصص له فيها، وهو بهذا المعنى موجود بها ولها. ولا نستطيع أن نتعامل مع أفراد الأسرة كل على حدة.

وإذا قارنا ذلك بالفهم الغربي للأسرة، سنجد أن الأسرة تماثل الشركة التي ينتمي لها عدد من الأفراد، ولكل فرد ذاتيته المنفصلة عن الآخر، وله حقوقه في مواجهة الآخرين. لذلك يصح في الفهم الغربي، الحديث عن المرأة والرجل والأطفال، بحُسبان أن كلا منهم مكون فردي من مكونات الأسرة. وهو ما يختلف عن التصور العربي للأسرة، وفيه يمكننا الحديث عن الأسرة ككيان متكامل، فنصف حالة الأسرة، من حيث الرفاهية والعوز، أو من حيث الثقافة والتعليم، أو من حيث الأفكار والتقاليد المرعية. وعليه، سنجد أن التناول الغربي الذي يركز على قضايا الزوجة وحقوقها، وأوضاعها المعيشية، ومدى ما تتمتع به من حرية، هذا الحديث يرى أن كل فرد في الأسرة له وجود منفصل، وأيضا له ظروفه الخاصة التي قد تختلف عن غيره من أفراد الأسرة.

ولكن في الواقع العربي، يمكننا أن نرى صورة الأسرة المتكاملة، مما يجعل المتناول لظروف الأسرة العربية المعاصرة، يحلل أوضاع الأسر، ويحدد أنماطها وظروفها، من خلال افتراض أساسي، وهو أن حالة الأسرة هي حالة جماعية يعيشها أفراد الأسرة، وتتشكل بسببها حياتهم. فالرابطة القوية التي تصل لحد القيمة العليا، وهي رابطة الدم، تجعل الكيان الأسري وحدة اجتماعية لها وجودها المهم والمؤثر، والذي يشكل حياة الأفراد بداخلها. ومن هنا يمكن أن نتكلم عن أسرة محافظة أو متشددة، وفيها تكون القيم المتشددة التقليدية هي المسيطر، على كل أفراد الأسرة، دون أن يعني هذا أن فردا في الأسرة يسيطر على الآخرين.

ومن أهم ما يميز الأسرة المترابطة المتكافلة، أنها الوحدة الأساسية لإنتاج القيم. فالأسرة العربية هي التي تنقل القيم من جيل لآخر. وبالتالي، تقوم الأسرة بدور مهم في تشكيل القيم السائدة في الأمة، من خلال التوارث الاجتماعي. وهذا الدور يجعل الأسرة عصبا مهما في بنيان الأمة، من خلال التوارث القيمي، الذي يشمل ضمنا توارث الهوية الحضارية للأمة. وهذا النمط يختلف عن النمط السائد في مشروع الحداثة الغربي، الذي يجعل من

وسائل الإعلام، ومن الدولة والمؤسسات التعليمية، ومن القانون، المنظم والمتحكم الأول في قيم ومعايير المجتمع الغربي. وعليه يكون التغير في القيم والأنماط السلوكية رهنا بتوجهات المؤسسات المؤثرة على الرأي العام، والتي يتم التحكم فيها، في المستوى الأعلى من خلال النظام السياسي.

وعلى العكس من هذا، نجد أن نموذج الأسرة العربية يجعل التوجيه الأساسي للقيم يبدأ من الأسرة، ومعها أو قبلها المؤسسة الدينية، وهو ما يؤدي إلى نوع من السيطرة الاجتماعية على القيم والهوية، ويعزل النظام السياسي عن التحكم في هذا المجال. ويصبح تأثير القانون محدودا في مجال سيطرته على المعاملات الرسمية، وعلى التقاضي، دون أن يكون سن القوانين أداة لتغيير القيم والمعايير السائدة في الأمة، لتأتي بذلك القواعد الأخلاقية وأنماط السلوك المقبول تعبيرا عن الموروث الحضاري القيمي، الذي تعيد إنتاجه الأسرة. وبجانب سيطرة الاجتماع على مجال القيم والهوية، على حساب أي سيطرة سياسية، يؤدي نموذج الأسرة المنتجة للهوية إلى جعل الهوية والقيم مسألة قاعدية، تبدأ من أصغر الوحدات الاجتماعية، لتشمل مختلف مكونات البنية الاجتماعية للأمة. وهو أمر شديد الأثر على المفاهيم السائدة عن دور الإعلام والمثقفين. لأن الأساس القاعدي للقيم والمعايير والأخلاق، يجعل إنتاجها معتمدا على التفاعل الاجتماعي الحادث بين جمهور الأمة، وبين الكيانات والبناءات الاجتماعية المنظمة له. فيأتي التغيير مترتبا على الخبرة التفاعلية، التي تطور في معنى القيمة والهوية، ولكنها لا تحيد عنها.

والأسرة لا تنتج القيم فقط، بل هي توجد وتتماسك بها، وتصبح الهوية والقيمة والأخلاق، الوشائج الرئيسية التي تقوم عليها الروابط العائلية. فإعادة توريث القيمة ليست دورا تقوم به الأسرة فقط، بل هي توجد بالقيمة وتورثها لتبقى الأسرة نفسها. وهنا نلمح بعض الحقائق عن محاولات التحديث على النمط الغربي، والتي كانت محاولات فوقية، استخدم فيها

الإعلام والمطبوع، وتأكدت بالقوانين والأنظمة، يساندها في ذلك فكرة إنشاء دولة الحداثة على نموذج الدولة الغربية. والنتاج العام لذلك كان مزيدا من الازدواجية في الأنظمة. فالنظام السياسي النابع من مشروع التقدم الغربي، أدى إلى نظام رسمي منفصل عن النظام الاجتماعي للأمة، ولكنه لم يؤد إلى إنتاج نموذج مختلف من القيم، ولا أدى إلى قيام الأسرة بإنتاج نموذج مغاير للموروث. وكيف لها أن تنتج نموذجا يقضي على كيانها، وكأن الأسرة يمكن أن تنتج نظاما يجعل القانون والدولة يقومان بدور الأسرة، فيفرض المجال السياسي نفسه ويسيطر على المجال الاجتماعي؟! ولهذا ظلت الحداثة حبيسة النخب، وظلت الأسرة تعيد إنتاج قيمها وكيانها.

والواقع الراهن للأسرة، يشهد الكثير من التحولات المهمة، منها مساحة الدور الذي تقوم به الأسرة، كذلك مدى التجمع الأسري المتاح في ظل حياة المدن. ويضاف لذلك التغير الحادث في القيم، والذي منه ظهور بعض القيم السلبية، أو بمعنى أدق انهيار دور بعض القيم في مساحات من حياتنا تكبر أو تصغر. وقد يرى البعض أن ذلك جزء من تغير الحياة نحو الحداثة والمدنية، أو أنه بداية النهاية للكيان الأسري ودوره، وكذلك لقيم الموروث الحضاري.

ولكننا نتصور التغييرات الحادثة بصورة مختلفة، خاصة إذا وضعنا تلك التغييرات داخل سياق المنظومة الحضارية للأمة. ففي الماضي كانت القبائل، وهي التكوين العائلي الشامل، لها دور كبير في الحياة، بل كانت في بعض الأوقات التاريخية، هي البناء الأساسي المهيمن، خاصة في مراحل ما قبل ظهور الأمة والدولة. ومازالت القبائل تقوم بدور مهم في الكثير من البلدان العربية، أو في بعض المناطق من تلك البلدان. ونتصور أن التغير الحادث عبر التاريخ، أظهر أن دور التكوينات الأساسية للبنية الاجتماعية العربية، يتغير من فترة لأخرى. فتظهر تكوينات جديدة، وقد تختفي بعض التكوينات، وفي معظم الحالات يتغير دور البناءات مقارنة بعضها ببعض، فتزيد أهمية تكوينٍ عن آخر، أو يتراجع دور بناء ما.

وفي قلب هذه الصورة، نرى أن الأسرة تمثل تكوينا أساسيا لا يختفي، ولكنه قد يكون التكوين الحاكم الوحيد، في فترات زمنية، أو في بعض المناطق. فمثلا، نجد التكوين القبلي فاعلا في صعيد مصر أكثر من مناطق أخرى، وهو ما يشير إلى أنه التكوين الأساسي في هذه المناطق، وأن التكوينات الأخرى متراجعة أو غير متاحة، أو غير فاعلة. لهذا نرى أن التكوين الأسري، يقوم بدوره بوصفه البنية الأساسية للحياة العائلية، ويشغل المساحة الخاصة بعلاقات النسب والدم، وتكوين الأسرة والزواج وغيرها. وهو في هذه الحدود تكوين فاعل، له دوره الأساسي في إعادة إنتاج الموروث، ودعم كيان الأمة وهويتها واستمرارها. أما أن تقوم الأسرة بأدوار أخرى تحل محل الكيانات الاقتصادية والاجتماعية بل والسياسية والقضائية، فهو أمر يشير إلى ضعف البناءات الاجتماعية الأخرى، وعليه يكون اقتصار الأسرة على المساحة الخاصة بها، ليس بداية لنهايتها، بل تطورا لأدوار البناءات الاجتماعية الأخرى، مما يجعل دور الأسرة في محيط فضائها الخاص. ونستنتج من ذلك أيضا، أن ضعف البناءات الاجتماعية، أو عدم وجودها، يجعل الأسرة هي الملاذ الأخير الذي يحافظ على بنية الأمة، وهو ما يشير إلى أن غياب بعض الفعاليات الأساسية، يؤدي لقيام البناءات الأولية بدورها، مما يحفظ كيان الأمة، ويعوض النقص الحادث في مساحة فاعليتها وبناءاتها، وهو نوع من التعويض الحيوي (البيولوجي).

أما مسألة انهيار بعض القيم، في بعض مساحات الأمة، فلا يمثل انهيارا لبناء الأسرة أو لدورها، بقدر ما هو جزء من الحالة الحضارية العامة للأمة، والتي تشهد تراجعا على مستوى درجة النهوض الحضاري المتحقق على أرض الواقع. وعليه، تختل القيم بدرجات متفاوتة، في بعض البناءات ولبعض الشرائح. وتتأثر الأسرة مثل غيرها، بهذه الحالة المعبرة عن التفكك، والانهيار، قبل أن تكون نوعا من الحداثة بأي مفهوم كان. وفي هذه الحالة المتردية نسبيا عمّا تعتقده الأمة في نفسها، وتتصوره عن أخلاقها وقيمها، تحدث الانهيارات في الأسرة نفسها أو في محيطها. فقد تتأثر الأسرة

بانهيارات تحدث في جماعات الأصدقاء والزملاء، مما يؤثر على بعض أفراد الأسرة، وتحاول الأسرة أن تقاوم التغير الناشئ عن المحيط الاجتماعي المؤثر عليها. ولكن أحيانا يكون الانهيار قادما من داخل الأسرة نفسها. ولنأخذ مثلا العمالة المصرية المهاجرة بحثا عن المورد المالي، والتي تركت وراءها أسراً بغير عائل، فغاب رب الأسرة، أو غاب الأب والأم معا. وعقب الهجرة المؤقتة، انفكت عرى بعض الأسر، وتحلل كيانها التضامني، وانفلت نظامها الأخلاقي، فلم تعد مولدة لنظام الأمة أو منتجة للموروث الحضاري. ولكن هذه الحالات كثرت أو قلت، لم تتحول إلى ظاهرة تؤثر على مجمل كيان الأسرة، بل ظلت مشكلة تنبه لها الغالب من الأسر، فأصبحت سلبية تقاومها الأسر التي عانت منها إذا استطاعت.

ولا يفوتنا هنا أن نميز بين التحلل الأخلاقي الذي يمكن أن يصيب أي أمة أو مجتمع، والذي يوجد دائما في كل أمة ومجتمع بدرجة ما، وبين تحلل بناء الأمة. ونعني بذلك أن النمط الجماعي ذا الطابع العائلي، يُعَدّ سمة أساسية للأمة، فإذا مرت الأمة بفترات تعاني فيها من درجة مرتفعة نسبيا من التحلل الأخلاقي، فإن هذا لا يُعَدّ تحللا للنمط الجماعي للأمة، بقدر ما يمثل أزمة تمر بها الأمة، مثلها مثل كل الأزمات الحضارية. لدرجة أن التحلل في القيم، والذي يظهر لدى بعض الشباب، يعبِّر عن نفسه في جماعات من الأصدقاء، تتميز بما تتميز به الجماعات في النموذج العربي، فتأتي جماعات تضامنية ذات علاقات اجتماعية قوية.

خلاصة الأمر، أننا نتصور الأسرة بوصفها النموذج الأول والأساسي، الذي يشكل البنية الاجتماعية للأمة، ذات الكيان الجماعي. ونرى أن الظروف الراهنة لم تغير من أهمية الكيان الجماعي، ولم تغير من محورية دور الأسرة. ولكن يبقى على الصعيد الآخر، أهمية النظر للأسرة داخل منظومة الفعل الناهض، الذي يمكن أن يحقق النهضة والازدهار للأمة.

وحتى نصل إلى تصور لدور الأسرة في التغيير، نتذكر دورها في إعادة

إنتاج هوية الأمة وقيمها. فالأسرة قادرة على إحياء الأمة وهويتها، وإعادة قيمها لتحتل مكان الصدارة في حياتها. وهنا يظهر دور الأسرة في التجديد بمختلف جوانبه، ذلك التجديد الذي يلتزم بالأصول ويجدد أنماط الحياة ووسائلها بما يناسب الزمن الحاضر. وفي الكثير من الأحيان تكون الأسرة من مصادر التقليد الجامد، ولعل ذلك هو رد فعل الأسرة على المتغيرات غير المنضبطة التي تموج بها اللحظة الراهنة. وكأن الأسرة تدافع عن قيم الأمة بالمحافظة ورفض التجديد، وهو ما نجده في المؤسسة الدينية أيضا. لذلك فإن النهضة الحقيقية تحتاج إلى دور الأسرة لتكون هي الحاضنة للتجديد الحضاري، فإذا بذرت بذور التجديد بين أبناء الأمة، فسيكون تبني الأسرة للفكر الأصيل المتجدد، هو العلامة الرئيسية في بداية إنتاج فكر النهضة، وتحوله إلى جزء من الموروث الذي تحمل الأسرة جانبا مهما من مسئولية استمراره.

فسيفساء جماعية

إن البنية الاجتماعية للأمة العربية الإسلامية، تقوم على البناء الجماعي، بوصفه الوحدات الأساسية المنظمة لكيان الأمة. وهذا البناء يقوم بالعديد من الوظائف الأساسية، منها أن الجماعات تشكل وحدات الانتماء الفرعي. وتتجمع الانتماءات الفرعية لتشكل الانتماء العام للأمة. وهو تكوين يختلف عن النظام الإقطاعي، والذي يمثل تكوينات من وحدات تحوي الكثير من الأفراد داخل كيان يحكمه فرد وهو السيد، ثم العبيد وهم الذين يمثلون القاعدة العمالية في البناء. أما الجماعة، فهي وحدة انتماء، تضم المنتمين لها، وتتوزع الأدوار الحياتية بينهم. والانتماء للجماعة انتماء وجداني، وفي الوقت نفسه هو انتماء اجتماعي وعقائدي، كما أنه انتماء طبيعي. وتتحدد أنواع الانتماء للجماعة، ودرجة هذا الانتماء على حسب نوع الجماعة.

ولأننا بصدد الحديث عن انتماء حقيقي، يقوم بدور مهم في تحديد هوية الفرد ودوره في الحياة، لذلك فالجماعة تقوم ككيان حياتي فاعل ومنظم للسلوك والأنماط الحياتية، كذلك يكون للجماعة دور كبير في تحديد الفكر

الشائع، وفي تقوية التقاليد. ومن هذا يكون الانتماء الفرعي للجماعة، أو الانتماءات الفرعية المتعددة، مفضية للانتماء العام للأمة، بقدر ارتباط المضمون الحضاري الاجتماعي والثقافي للجماعات الفرعية، بحيث يتشكل منه انتماء عام يحدد ملامح الأمة، ويشكل حضارتها.

وتعدد الانتماءات الفرعية أي تعدد الجماعات، يعبر عن التنوع والثراء في جوانب الحياة، وفي الأدوار التي يقوم بها الناس. وهو الأمر الذي فسر وجوده في التاريخ العربي، بعض الباحثين، بأنه نوع من التفكك. ولكن الواقع يؤكد أن التنوع في الجماعات مرتبط بالوظائف الحياتية، الأمر الذي يجعله مرتبطا بتعدد أدوار الفرد نفسه. وفي النموذج الفردي الغربي، نعرف أن للفرد الكثير من الأدوار التي يقوم بها في الحياة، وعليه تتعدد أنماط سلوكه العملي بالقدر الذي يتلاءم مع تعدد أدواره. أما في النموذج العربي الإسلامي، فإن تعدد الأدوار قائم أيضا، ولكنه لا يعبر عن نفسه على مستوى الفرد فقط، بل يظهر تعدد الأدوار في بنيان متعدد من الجماعات التي يمارس الفرد في كل منها دورا من أدواره.

ولكن يضاف لذلك أن الجماعات لا تعبر عن أدوار الفرد فقط، ولكنها تعبير عن مكوناته الاجتماعية والدينية والبيئية أيضا. لذلك نجد أن الجماعات تتحدد في دوائر متعددة تعبر عن انتماء الفرد العائلي والوظيفي، والديني والمكاني، وغيرها. ومن خلال هذا التعدد في البناءات الاجتماعية، تصبح الجماعات ممثلة للأدوار الحياتية، كما تمثل التكوينات الثقافية الاجتماعية، وعليه لا يكون دور الجماعات مرتبطا بالحياة العملية فقط بل يتجاوز ذلك للحياة الاجتماعية والدينية والثقافية. الأمر الذي يشير إلى أن التكوين الجماعي هو تنظيم لمجالات الحياة المختلفة، وبالتالي إطار لتنظيم السلوك الحياتي العام بمختلف جوانبه المتنوعة.

. وهذا التعدد الجماعي، لا يفضي إلى التفكك، بل على العكس من ذلك يفضي إلى الترابط الشديد، بل هو السبب الرئيسي الذي يجعل بنيان الأمة

شـديد التـمـاسك، دون أن يكـون ذلك بسـبب دولة أو قـانون يوحـد الناس. ولذلك نجد الأمة العربية تعيش كيانها الواحد، وتشعر بوحدة حضارتها، بـرغم توزعها على دول مستقلة، وليس بينها تكامل أو اتحاد. وبالمثل نجد الأمة الإسلامية الواسعة والمترامية الأطراف، والمتعددة اللغات، يجمعها الشعور بوحدة الأمة، برغم كل الظروف السياسية التي لا تترجم هذه الوحدة في أي شكل عملي.

وهناك الكثير من الأسباب التي تجعل من البناء الجماعي دافعا لوحدة الأمة. فالانتماء لجماعات مختلفة يتبعه وجود الفرد مع آخرين في جماعة، ثم وجوده مع آخرين غيرهم في جماعة أخرى، وهكذا تتقاطع الانتماءات الفرعية وتتداخل للدرجة التي يصعب معها فك هذه الروابط، أو فصل هذه الانتماءات. وحتى نصل لصورة متكاملة، علينا أن نرى صورة الأمة في مختلف مراحلها، فنقول إن في حالات الضعف والتفكك، نتوقع أن تنفصل بعض الانتماءات الفرعية بعضها عن بعض، وتتحلل الروابط المتقاطعة والتي تمزج الفسيفساء الجماعية وتصنع منها نموذجا حضاريا واحدا. فالتعدد الجماعي ليس سببا في التفكك، بل هو نموذج لوحدة الأمة، ولكن تفكك الجماعات الفرعية كوحدات انتماء، يمثل حالة من حالات التدهور الحضاري. وغالبا ما يحدث هذا من خلال تقلص الجماعات، وتقلص تعددها وتنوعها، مما يجعلها وحدات انتماء محدودة وغير متقاطعة في انتماءاتها. وبهذا تنفك الانتماءات المتداخلة، وينتمي الفرد إلى جماعة أو جماعات لا ينتمي لها فئة أو شريحة من أبناء الأمة، فيمكن في هذه الحالة أن نفصل بين جماعة وأخرى، أو بين مجموعة من الجماعات وأخرى، لنجد أن مجموعة منها تحوي قطاعا مميزا من الأمة، والمجموعة الثانية تحوي قطاعا آخر، وبهذا تكون الأمة في حالة تفكك.

وعلى الجانب الآخر، وبالعودة للتاريخ العربي قبل الإسلام، سنجد الانتماء القبلي المسيطر، يمثل الانتماء الوحيد الفاعل. وهذا النموذج

التاريخي، يمثل نمطا لبنية اجتماعية ذات نوع وحيد من الجماعات، مما يؤدي إلى كيانات موحدة ومتماسكة في داخلها، ولكنها منفصلة ومجزأة من خارجها. وهي مرحلة سابقة لقيام الأمة الموحدة وتبلور كيانها كبناء اجتماعي حضاري عقائدي، له فعله وتوجهاته المنظمة والموجهة والتي يصنع بها حياته وتاريخه. وبرغم أن القبائل العربية قبل الإسلام، كانت تنتمي إلى نموذج حضاري واحد، ولها ثقافة مشتركة، فإن الوحدة بينها لم تكن قد تحققت بعد.

ويعني هذا الأمر أننا بصدد وحدة الحضارة ووحدة الأمة، وكلاهما يمثل مستوى مختلفا من الاندماج. فوحدة الحضارة تحدد الأصل الحضاري للجماعات، والأصل الواحد يجعل للجماعات حضارة واحدة، ويجعل التوحد بينها ممكنا. ولكن الأصل الحضاري الواحد لا يمنع النزاعات، التي يمكن أن تحدث داخل السياق الحضاري الواحد، أو مع أطراف من خارجه. ولهذا يمكننا أن نتحدث مثلا عن الحضارة العربية الواحدة فيما قبل الإسلام، وفي العصر الفرعوني، برغم عدم وجود أمة واحدة في محيط الصحراء العربية الشرقية والغربية. ولكن هذا المحيط الحضاري، كان له خصائصه المشتركة، والتي أنتجت نمطا حضاريا، هو الجذر التاريخي للحضارة العربية الإسلامية، وهو نموذج حضارة الصحراء العربية الكبرى.

وعندما تتوحد الأمة بفعل الدين، والسياسة، وتصبح على اتصال مباشر بين أجزائها وشرائحها، وتلتحم في تفاعل إنساني، وتشترك في الفعل الحضاري، عندئذ تتحول الحضارة المشتركة إلى درجة من التوحد في البنية الاجتماعية، وتقوم الأمة الواحدة، والتي تختلف في درجات توحدها وتفاعلها من زمن لآخر، وبين مكان وآخر، ولكن يبقى الانتماء المشكل لهوية كل جماعة فرعية، والذي يفضي للانتماء العام للأمة، بوصفه الفعل الأساسي للوجود الاجتماعي والحضاري والثقافي للأمة.

وعلى صعيد آخر، سنجد أن توحد الأمة من جانب، وتعدد جماعات

الانتماء الفرعي من جانب آخر، يمنع الانتماء الجامع المانع على مستوى الجماعة الفرعية والمفضي للعصبية السلبية. فالانتماء القبلي، قبل الإسلام، وفي بعض النماذج المعاصرة، يمكن أن يكون انتماء مفضيا للعصبية، عندما يكون انتماء وحيدا للفرد، تنفك وشائج اتصاله بالانتماء العام للأمة، مما يجعل لكل قبيلة انتماءها المنعزل عن انتماء الأخرى، فتتعارض المصالح، وتنقطع الصلات مع المصلحة العامة للأمة.

وبصورة عامة، نرى أن الانتماء الجماعي والبنية الجماعية للأمة، لا تشكل مرحلة بدائية علينا تجاوزها، ولكنها نمط أساسي لا توجد الأمة إلا به، كما أنه تعبير عن الحضارة العربية الإسلامية وتميزها الخاص. وفي الوقت نفسه، نرى أن الانتماءات الفرعية الأحادية، والتي تجعل الفرد منتميا لجماعة واحدة، ولا ينتمي لأمته، تمثل الشكل البدائي الأولي في النموذج الحضاري العربي الإسلامي، كما أنها تمثل حالة تعود للظهور من وقت لآخر، لتواكب التراجع الحضاري.

الحالة الجماعية الراهنة

إن محاولة رصد الحالة الجماعية الراهنة، وبمعنى أدق، محاولة رصد البنية الاجتماعية للأمة، تجعلنا نواجه حقيقة التجاهل العلمي والإعلامي لظاهرة الجماعات والتكوينات الاجتماعية. ونجد في الغالب من الأحيان، أن الباحث والمتابع، لا يعطي الكثير من الاهتمام للجماعات وتكويناتها، وهو الأمر الذي يعبر في جزء منه، عن تركز النشاط الأهلي والتكوينات الجماعية في مسافة بعيدة عن التأثير العام، مما يجعل الاهتمام بالظاهرة الجماعية ينحصر في المساحة التي تؤثر فيها على الحياة السياسية، وهو ما نجده مثلا في متابعة الباحثين والمراقبين لدور الجماعات في الانتخابات البرلمانية، حيث يظهر لها دور فاعل. من جانب آخر، يلاحظ اهتمام الباحثين، خاصة في مجال علوم الإنسان والحضارات (الأنثروبولوجي)، بالجماعات التقليدية، والتي ينظر

لها بوصفها بقايا المجتمعات التقليدية، وتدرس بهدف الوصول إلى معرفة علمية بالحضارات والمجتمعات الأولية أو البدائية.

وما يهمنا أن نصل لبعض التصورات الأساسية التي يمكن أن تلقي الضوء على الحالة الراهنة للجماعات، مما يمكننا من معرفة المرحلة الحضارية التي تمر بها البنية الاجتماعية للأمة. وأول ما يستلفت الانتباه، التباين الواضح في أشكال الجماعات وتنظيماتها، لدرجة توحي بوجود مستويات مختلفة من التطور والتغير بين الجماعات بعضها وبعض. وهو أمر طبيعي، أن تختلف درجة التطور والتغير من جماعة لأخرى، أو من نوع من الجماعات إلى آخر. ولكننا نظن أن الوضع الراهن يتجاوز الحدود الطبيعية، ليصل بنا إلى حالة من التباين في درجة ونوع التطور والتغير، تشير إلى عدم التوازن في التغييرات الحادثة في البنية الاجتماعية للأمة.

ونعتقد أن المثال الواضح على اختلال التوازن في التغييرات الحادثة، يظهر في المقارنة بين البناءات الاجتماعية والعائلية من جانب، والبناءات الدينية من الجانب الآخر. فالظاهر أن درجة التطور الحادث في التكوينات الجماعية الدينية يتميز بشكل ملحوظ على التطور الحادث في التكوينات الجماعية الاجتماعية والعائلية. والأخيرة تبدو أكثر تقليدية، فيغلب عليها الطابع التقليدي الشائع، دون أن تقدم النماذج والأشكال والأساليب الجديدة. وأيضا نلاحظ أن التكوينات الجماعية الاجتماعية والعائلية، تأثرت بالمتغيرات المعاصرة، خاصة في أنماط الحياة، وتأثير سكنى المدن، وغيرها. ولكن استجابة هذه التكوينات للمتغيرات الجديدة، لم تصل بها إلى أنماط متطورة تواكب وتلائم التغير الجاري.

وفي المقابل، نجد أن ما تشهده الساحة العربية من حركية ظاهرة في المجال الديني، والتي تتزامن مع ظهور أشكال وأنواع من الجماعات الدينية المختلفة، يؤكد أن الجانب الديني من البنية الاجتماعية للأمة، يشهد نوعا من التطور التلقائي، مما أدى إلى ظهور الكثير من الحركات الدينية. ومن المهم هنا أن

نركز على مجمل الحركة الدينية، دون التوقف فقط عند الحركة الدينية السياسية. وتشير ظاهرة الجماعات الدينية الحديثة، والتي تزايد ظهورها على مراحل خلال القرن العشرين، إلى أن بداية حركية الأمة، والتي تكسر بها حالة التخلف والتراجع الحضاري، تأتي من خلال الحياة الدينية والمفردات العقائدية، وهو أمر مفهوم في ضوء الأساس الديني العقدي القوي في النموذج الحضاري العربي الإسلامي. ونقصد بالطبع تناول مجمل الحركية الدينية لدى المسلمين وغير المسلمين.

وتُعَدّ الحركات والجماعات الدينية المعاصرة، امتدادا لتاريخ حافل من الحركية الدينية، ولكنها في الوقت نفسه، تقدم نماذج جماعية وحركية تتواكب مع المعطيات المعاصرة للحياة، وتستفيد من الكثير من التطورات الحياتية، خاصة في مجال التنظيم، والأساليب الحياتية والعملية المتطورة. وهو ما يمثل نموذجا لاستجابة البناءات الموروثة للتغييرات الجديدة، ويوضح كيف يمكن أن يتطور الموروث مع الزمن، ويظل امتدادا أصيلا، واستمرارا حضاريا.

ومن جانب آخر، يلاحظ أن المساحة التي تشغلها الجماعات الودية في الوقت الراهن، تزيد عن تلك المساحة التي تشغلها الجماعات العملية. ونقصد من ذلك أن الجماعات التي تقع في مساحة الحياة الاجتماعية، والعلاقات الحياتية، والزمالة، تأخذ حجما ودورا، ليس أكبر من دورها، ولكنه أكبر من المساحة التي نجد فيها جماعات عملية ومهنية وعلمية. والغالب أن الجماعات المرتبطة بالجوانب العملية من الحياة تأثرت بشكل ملحوظ من الحالة الحضارية الراهنة، وكذلك تأثرت من عدم ملاءمة الأنظمة والقوانين للبناء الجماعي للأمة. وهو أمر مفهوم في ضوء ارتباط الجماعات ذات الوظائف العملية والمهنية بالأوضاع القانونية والتنظيمية التي تفرضها الدولة. ونظن أن ذلك جعل الجماعات العملية، تأخذ شكلا عرفيا داخل التنظيمات الرسمية، مما يحد من دورها من جانب، ويجعل حركاتها خارج السياق الرسمي من جانب آخر.

وهنا نصل إلى واحدة من الملامح الأساسية للوضعية الراهنة للجماعات، وهي تلك المتعلقة بالرسمي والعرفي. فالقوانين الحالية والتي ترتبط بمفهوم الدولة القومية والحداثة والمعاصرة وغيرها، حددت الجانب الرسمي من الحياة، ووصفت المؤسسات والكيانات الرسمية، وكيفية تحقق وضعها الرسمي، وجعلت كل ما عدا ذلك، يقع في نطاق غير الرسمي أو العرفي. وبهذا، فإن القوانين المعاصرة غيرت وضع البنية الاجتماعية للأمة، من الوضعية الأساسية والمركزية، إلى الوضعية العرفية، وهو ما غير المجال المتاح لحركة البناءات الجماعية، دون أن يحتم عدم وجودها، ودون أن يتحكم في دورها، وكأن القانون قد حرم الجماعات من الوجود الرسمي، وفي المقابل جعل مساحة الرسمي تبدو خارج اهتمام جمهور الأمة، وتجعلها مساحة تملك القوة، ولكنها لا تملك حق السيطرة على الناس وأفكارهم وعقائدهم.

ونظن أن هذا الوضع هو المسئول ضمن أسباب أخرى عن حالة الازدواجية التي تمر بها الأمة. فما بين نظام رسمي يملك مجال السلطة والسياسة، ونظام عرفي يملك مجال الاجتماع والدين ونظام الحياة، نصل إلى حالة يتحرك فيها الحاضر في اتجاهات مختلفة، دون أن يكون له طريق واحد. مما يفسر ما نلاحظه من تفكك حركة الأمة نحو المستقبل، الأمر الذي من شأنه أن يعرقل أي وصول محتمل لمستقبل أفضل.

وتؤدي هذه الازدواجية بين الرسمي والعرفي، إلى تقسيم حياة الأمة بين مؤسسات وفعاليات تتحرك في سياق الدولة، وأخرى تتحرك في سياق الأمة. مما يفصل بين الدولة والأمة، ويجعل مساحة التفاعل بينهما تبتعد عن التكامل، أو وحدة الهدف، وبالتالي تبتعد عن الاشتراك في مشروع نهضة واحد. وتنعكس هذه الظاهرة في الفصل الحادث بين النظام الحاكم للأمة، في المجالات الاجتماعية والدينية، والنظام الحاكم للدولة في المجالات القانونية والمؤسسية. ولعل لهذا انعكاساته المتعددة على مختلف جوانب

الحياة، والتي يهمنا منها في السياق الحالي، تلك المؤثرة على دور وحركية الجماعات.

فبرغم التأثير النافذ للبناءات الاجتماعية، فإن إخراجها من البناء الرسمي، بالمعنى القانوني، يؤثر على فاعلية هذه الجماعات في التأثير على المسار التاريخي للأمة، في الكثير من المجالات السياسية والاقتصادية على وجه الخصوص. ومن الجانب الآخر، تفقد الجماعات أي عمل منظم لتطوير بنيتها من خلال الأنظمة والقوانين. ويقتصر التغيير المنظم على المساحة الخاصة بالرسمي، والذي يرتكز على الدولة ومجالها. وضعف فاعلية الجماعات، وبنية الأمة الاجتماعية فيما يحدث من تطوير وتغيير في القوانين والنظم، يكرس حالة الانفصال بين منظومة الدولة القوية الحديثة، ومنظومة الأمة الحضارية. ونستطيع أن نلمح تأثيرات من السياق الحضاري الخاص والمميز للأمة، في بعض القوانين والأنظمة، ولكن هذا يحدث بجهد بعض الأفراد، دون أن يكون فيه اشتراك منظم لجماعات وبناءات الأمة.

والتنحية الرسمية للبنية الاجتماعية للأمة، تؤدي كذلك إلى حالة التقليدية وعدم التغير التي تعاني منها الكثير من هذه البناءات. فالتنحية في حد ذاتها تعرض الجماعات لخطر التهميش ومن ثم الاضمحلال، مما يدفع الجماعات لتكون أكثر تقليدية، وربما أكثر جمودا حتى تحافظ على كيانها وتقاوم التهديد الذي يحيط بها. ويضاف لذلك أن التنحية الرسمية للبنية الاجتماعية، تقلل من فاعلية هذه البنية، وتحد من أدوارها، مما يؤدي إلى تراجع الأسباب الدافعة للتغيير والتطوير. فالتطوير في حد ذاته، يصبح ضروريا مع تغير الظروف المحيطة بالجماعة، والتي تجعل الجماعة أمام تحديات تطالبها بالتغيير حتى تتلاءم مع المعطيات الجديدة للواقع. ولكن انحصار دور الجماعات، وتراجع دورها العملي والرسمي، واقتصار دورها على الحياة الاجتماعية، كل هذا يجعل الاحتياج للتطوير يتضاءل. وفي الوقت نفسه، فإن فرص التطوير ترتبط بالتفاعل المباشر مع الواقع العملي، والذي يؤدي إلى احتكاكات

جديدة، ويفرض متطلبات مختلفة. فتهميش البنية الاجتماعية يفقدها الخبرة التي تلزمها لتطور بناءها ودورها، واقتصار دورها على النشاط الاجتماعي والعلاقات الإنسانية، يجعل التطوير في غالب الأحيان غير ضروري. فمعطيات الزمن الراهن، تغيرت عن الماضي في الكثير من الجوانب العملية، ولكن الجوانب الاجتماعية المحضة، لا يلحقها التغيير نفسه. فمازالت المشاعر الإنسانية والقيم الاجتماعية وقواعد التضامن الاجتماعي، تمثل امتدادا إنسانيا، يعبر الزمان، دون أن يتبدل بصورة كبيرة.

وعندما نأخذ الأسرة مثالا على ازدواجية الرسمي والعرفي، نجد أن الأسرة لم تعد كيانا معترفا به من ناحية الدور الاجتماعي العام، بل هي مؤسسة خاصة ينحصر دورها في الحياة الخاصة بأفراد الأسرة. ولكن دور العائلات والقبائل في الانتخابات، ليس دورا معترفا به، بل هو دور غير مرغوب فيه رسميا، ويحدث بسبب قوة العائلات الاجتماعية والتي تجعلها فاعلة في محيط البناء الاجتماعي للأمة. والسائد في الأسرة العربية الحالية، يكشف في الكثير من جوانبه، عن ميل للمحافظة والتقليدية، يترجم نفسه في الميل الغالب للأسر نحو المحافظة على تكوينها الموروث، دون تغير.

فإذا تصورنا الدور المفقود للأسرة في التغيير والتطوير المستقبلي، فسنجد أن من أهم أسباب فقدان هذا الدور، أن الأسرة منعزلة عن السياق الرسمي، وتأتيها أفكار الحداثة من خارجها، وهي أفكار تهدد وجودها. فتصبح المحافظة على الكيان الأسري، متحققة في التقليدية. وفي الوقت نفسه نجد أن البناء العائلي لا يتطور من داخله بالقدر المؤثر، لأن احتياجه للتطور مرهون بالمساحة المحدودة التي يتحرك فيها بفاعلية.

ونستطيع هنا أن نتصور، أن التطور والحركية الحادثة في المجال الديني، تنتج لأسباب من أهمها، أن النظام الرسمي يفقد السيطرة على المجال الديني تماما. وعندما يحاول السيطرة على المجال الديني تنتهي المحاولة بأشكال مشوهة تفتقد المصداقية والتأثير. وفي المجمل العام، يبقى الدين منطقة محرمة

على النظام الرسمي، ليس له أن يتدخل فيها، ولا يستطيع أن يضمها لفضائه الرسمي. وفي الوقت نفسه لا يستطيع النظام الرسمي أن ينحي دور الدين في الحياة. وكل ما يحدث بسبب الحداثة، أن يأتي النظام الرسمي بعيدا عن المنظومة الحضارية للأمة، بما فيها منظومة العقائد، وقد يتعارض معها أو يكون فقط غريبا عنها.

لهذا أصبح المجال الديني هو المجال المحرر دائما من أي سيطرة تأتي من خارج الأمة، مما جعله مجالا فاعلا، تحدث من خلاله أكبر مساحة للفعل الإيجابي للأمة. فغلب على الأمة التنازع الديني مع البناء الرسمي، أي الدولة، عن أي نوع آخر من التنازع.

وفي هذا المستوى، كانت ومازالت الحركات والجماعات الدينية، ومختلف التكوينات الحادثة في الفضاء الديني، بما فيها المؤسسات الدينية، تمثل البناء الرسمي الديني إن صح التعبير. ونقصد بذلك أن الفعاليات الدينية، لها دورها الأساسي في المجال الديني، ولا ينافسها في ذلك أي بناء مؤسسي آخر ينتمي للدولة أو بنائها الرسمي، مما يجعلنا نرى أن الحركة الدينية تميزت عن البناءات الاجتماعية الأخرى للأمة، بما أتاحه لها الدين نفسه من استقلالية وتحرر من أي نظام آخر، ومن أي تطوير أو تحديث غريب.

وبرغم أن الجماعات والحركات الدينية ليس لها وضع رسمي، فإن تأثيرها في الفضاء الديني لا يحتاج للرسمية. وهذا التأثير يمتد بحكم العقيدة نفسها إلى مجمل نظام الحياة. فتصبح الفعاليات الدينية هي الأكثر تأثيرا على المجال الاجتماعي، بما في ذلك القيم والأخلاق وأنماط السلوك، مما جعل الكيانات الدينية تقوم بدورها، وتقوم بدور الكيانات الاجتماعية الأخرى. أما المؤسسات الدينية والتي لها الاعتراف الرسمي، فإنها تقوم بدورها في فضائها الخاص، دون أن يكون وضعها الرسمي متحكما في توجهاتها، بل هو في الحقيقة اعتراف بالواقع من قبل النظام الرسمي، أي الدولة. وفي الحدود التي تسيطر فيها الدولة، وتجند رجال دين لترويج توجهاتها، تجد أن

جمهور الأمة يتعامل مع هؤلاء كجزء من النظام الرسمي، ويخرجهم من الفضاء الديني، ويحد تأثيرهم فيه.

بهذا وصلنا إلى نظام رسمي يحتكم إلى القوة القاهرة التي يحتكر استخدامها، وفي المقابل نظام عرفي مستقل ذاتيا، ويفتقد لفرص التفاعل والتأثير العام، وبينهما الكيانات الدينية التي تُعَدّ جزءا من البنية الاجتماعية للأمة، والتي يتاح لها الحركية في مجالها المستقل، مما يجعلها النموذج الفاعل والمتطور للأبنية الموروثة، ويجعلها القوة الأولى في مواجهة النظام الرسمي.

أسس تطور الجماعات

لعله من المناسب أن نحاول تصور البناء الجماعي في أشكال وأطوار جديدة. فالتجديد الذي يدفع الأمة للنهضة، حسب تصورنا، يعتمد على ما يمكن تحقيقه من تطور وتجديد في البناءات الموروثة، وفي مجمل البناء الحضاري للأمة، دون أن تنقطع عن أصولها. ومن الضروري حسب هذا التصور أن نفهم التكوين الجماعي، وأسسه وأدواره، حتى يمكن الوصول إلى تطوير يدفع نحو التغيير. وأهمية ذلك تكمن في تصورنا أن الجماعات ليست فقط جزءا أصيلا من بناء الأمة، ولكنها النموذج الأساسي للبناءات في الأمة العربية الإسلامية. فيمكن عَدُّ الجماعة هي المناظرَ لمؤسسة القانون والتي تمثل حجر زاوية في الفكر الروماني، ومن بعده في الحضارة الغربية المعاصرة. فالجماعية تمثل أداة التنظيم والانتماء والحركية، وتكون بذلك العنصر الفاعل في أي نهوض مرتقب. فأولا لن يتحقق النهوض بدون تطوير بناء الجماعة، وثانيا لن يتحقق النهوض دون أن تكون الجماعات هي الفاعل الأول فيه.

وحتى نكتشف الجماعات، نركز أولا على أسس تكون الجماعة، والتي تظهر في الرابطة التي تجمع الأفراد في جماعة، وتكسبها هويتها وتؤثر على تكوينها، ثم تكون الوشائج التي تعطي للجماعة إمكانيات الاستمرار. والرابطة الأساسية في الجماعة الأولى، أي العائلة، هي رابطة النسب والدم،

وتُعَدّ هذه الرابطة بمثابة الشكل الأولي، وهي رابطة بيولوجية وطبيعية، وهي أيضا رابطة حتمية، إلا فيما يخص اختيار الزوج والزوجة. ومن الجانب الآخر، نجد رابطة العقيدة، وهي رابطة اختيارية افتراضا، وتصل من القوة بحيث تتجاوز الرابطة العائلية دون أن تقوم على حسابها. ورابطة الدين، رابطة معنوية إيمانية، تتمثل في العقيدة والعبادة.

وبعد هذه الروابط، نجد أن رابطة العمل والمهنة تحتل مكانا في التكوينات الجماعية، ومنها روابط الأعمال والتجارة والسوق، ويضاف لها روابط الثقافة والعلم والتعليم. وكلها روابط عملية تتعلق بالحياة العملية للفرد، سواء ما يخص معارفه أو ما يخص مهنته. بجانب ذلك، تأتي الروابط المكانية، وهي ليست فقط روابط تتحدد بسبب قرب المكان، ولكنها روابط تتشابك فيها المضامين الاجتماعية بما فيها من أنماط سلوك وعادات وتقاليد، مع الوحدة الجغرافية، والمشترك السكني.

ونخلص من ذلك أن تكوُّن الجماعات يتراوح بين أشكال أولية غير اختيارية، وأخرى اختيارية، وبين روابط طبيعية إلى روابط معنوية، ومن تكوينات اجتماعية أساسية إلى تكوينات تكميلية، ومن وظائف ترتبط بالعلاقات الاجتماعية إلى وظائف عملية مهنية. وهذه الدرجات المتوالية، تعبر عن مستويات من التغير والتطور تمر بها الجماعة، ويمكن أن تحدد توجهاتها المستقبلية، من حيث روابطها الأساسية، وبالتالي وظائفها. فالرابطة تحدد الوظائف ومجالها، وتعطي للجماعة طابعها الخاص.

ونفترض أن ظهور الروابط المعنوية، والروابط العملية المهنية، والمدارس الفكرية والفقهية، بما في ذلك ما يغطي مجالات الحياة المعاصرة بمعطياتها الجديدة، يمثل ملامح الطريق المفضي للتطور، والذي يشمل ظهور نماذج جديدة للروابط، تتجمع حولها فئة من الناس. وكلما تطورت الروابط على البعد العملي والفكري، وتطورت النماذج الاجتماعية الحياتية لتعالج المعطيات الحديثة، نمت الجماعات المستحدثة، لتعضد الجماعات الأولية،

وتوسع من الفعالية الحركية للأمة. وهنا يكون الانتقال من الطبيعي إلى المعنوي والوجداني، متواكبا مع الانتقال من الوظائف الحياتية الضرورية إلى الوظائف المستحدثة، ومن الروابط الضيقة إلى الروابط العامة، والتي يمكن من خلالها اكتشاف المشتركات الحياتية المتنوعة والثرية بين أبناء الأمة، والتي تجمع كل فئة في كيان، وتفتح مساحات لمختلف فئات الأمة.

يضاف لذلك، أن التعقيد في الروابط التي تشكل الجماعات، يؤدي إلى التعدد في الروابط التي تربط الفرد بغيره، وتنوع الروابط التي تربطه بجماعات مختلفة. ومن خلال التعددية في الروابط والجماعات، يتم تمثيل العناصر الفاعلة في بناء الأمة، بكل صورها ونماذجها الفرعية، مما يسمح أولا بتعضيد بنية الأمة، ويؤدي ثانيا إلى تشابك البناءات الجماعية للأمة. وحتى يكون التطوير في الروابط والوظائف فاعلا في التغيير المستقبلي، يلزم أن يعبر هذا التطور عن مفردات النهوض. فالنهضة قيمة وفكرة وابتكار، ووسائل وأدوات جديدة، وعندما تجد هذه العناصر طريقها إلى روابط ووظائف الجماعات، يحدث التغيير على أرض الواقع من خلال زرع نماذج حياتية أو فكرية جديدة، في كيان حياتي فاعل، أي الجماعة. نعني بذلك أننا نتوقع أن تظهر عناصر النهضة في كيان جماعات ما، ومنها تتطور بالواقع العملي التفاعلي، وتنتشر من محيط جماعي لآخر، حتى تصل لحد أن تكون ملمحا عاما، وتضاف لرصيد الأمة الحضاري.

إحياء الأمة

نتصور أن إمكانات النهضة ترتبط ارتباطا وثيقا، بالحالة الجماعية للأمة. فوجود الجماعات كشكل مميز للبنية الاجتماعية للأمة، لا يهدف فقط للوصول إلى بنية تعبر عن الموروث الاجتماعي للأمة، بل يهدف أيضا لفتح الطريق أمام النهضة الحضارية الشاملة. والمقصود من هذا، افتراض الارتباط الوثيق بين النهضة، والبنية الجماعية للأمة. ذلك الارتباط الذي يعني أن الحالة الجماعية هي المحدد الذي يمكن من خلاله التنبؤ بمدى قدرة الأمة على النهوض.

وحسب هذا الافتراض، نتصور أن المعطيات الأساسية للتكوين الجماعي، تحدد ضمن غيرها من الأسباب فاعلية الأمة في المستقبل، والمدى الحركي المتاح لقوى الأمة، وتشكيلاتها المختلفة. والرابط هنا هو فعل النهوض، بوصفه فعلا حركيا يهدف للتغيير. والنهضة في مجملها، تغيير للواقع العملي والعلمي، والاجتماعي والثقافي، وكذلك السياسي. وهي بهذا المعنى، حركة في الحاضر، بمعدلات متميزة وغير عادية، تحدث نقلة في مجمل الأوضاع، لتنقل الأمة من حال إلى آخر مختلف نوعيا وكميا. ولهذا يصبح تصورنا الأساسي، أن مهمة الحراك الفاعل والمفضي للنهضة تقع على الجماعات المشكلة للأمة، وليس على الدولة، أو أي أجهزة أو مؤسسات رسمية. وهذا يعني بالضرورة، أن مسئولية النهوض، تقوم بها مؤسسات الأمة، وكيانات النشاط الأهلي المختلفة، والتي تكون حاضنة لجماعات الأمة.

بالمعنى السابق، تكون حالات الضعف التي تعاني منها الجماعات، تعبيرا عن حالة التدهور الحضاري التي تمر بها الأمة، وفي الوقت نفسه تكون هذه الحالة مسئولة عن تأخر فرص النهضة، وتوقف عمليات التطوير والتقدم، على كل المستويات. مما يعني أن التفكك الجماعي، هو سبب ونتيجة لحالة التدهور الحضاري، أو التأخر والضعف، التي تمر بها الأمة. وربما يشرح لنا ذلك، لماذا لم تؤد فكرة الدولة الحديثة القوية، إلى النتائج المرجوة منها. فبجانب الكثير من الأسباب والعناصر المهمة، نجد أن مشروع دولة الحداثة، والذي شغل الجزء الأكبر من تاريخ الأمة منذ الاستقلال، وحتى الآن، لم يحقق الحداثة ولا التقدم. والملاحظ أن الكثير من المشروعات والأعمال التي تمت في ظل مسئولية الدولة عن التقدم، كانت تحقق نتائج جزئية، أو مرحلية، لكن الناتج العام لتلك المحاولات، والنتائج النهائية لها، أشارت لحدوث تعثر أو تراجع أو توقف لمعظم هذه المشروعات، والتي استحوذت على الكثير من طاقات الأمة وإمكاناتها. وإذا كان الأداء الحكومي مسئولا عن الكثير من الفشل والتعثر، بسبب تراجع المستوى الإداري والتخطيطي، فإن انفصال

الأمة عن الدولة ومشروعها، جعل الدولة هي الفاعل الوحيد في محاولات التغيير، وهو أمر نظن أنه يخالف طبيعة الأمة، ولا يتلاءم مع الموروث الحضاري المميز لها. ونعتقد أنه في الكثير من الأحيان، كان موقف وسلوك جمهور الأمة تجاه الأنظمة والقوانين التي تمثل جزءا من مشروع التقدم والحداثة الذي تقوم به الدولة، كان هذا الموقف يعيق خطط الدولة ويفشل مشروعها. والسبب في تصورنا يعود لحالة الانفصال بين الدولة والأمة، والتي أدت إلى إجراءات من الدولة لا تلائم الأمة ولا يفهمها الجمهور، ويرى فيها في الغالب من الأحيان، أنها نوع من الوصايا على حياته الاجتماعية، وهو أمر لا تقبله الحضارة العربية الإسلامية، التي تقصر دور الدولة في حدود وظيفتها.

بهذا نربط بين إحياء الجماعات وإحياء الأمة، من خلال العلاقة الأساسية بين الحراك الحضاري والنهضة. فالأمة تحتاج إلى درجة مميزة من الحراك، حتى تحقق النهضة، وهو الدور الذي تقوم به الجماعات. والحراك المقصود، هو الحراك الاجتماعي والثقافي والديني. والذي يشمل تغييراً في الأفكار والأساليب والمعطيات الحاكمة لهذه المجالات وغيرها. والحالة الراهنة في المجالين الثقافي والسياسي، تشهد سيطرة نخب على هذه المجالات، نجد أنها في الغالب نخب رسمية، ترتبط وظيفيا ووجوديا بالدولة، كما أنها نخب لا يميزها انتخاب واختيار الناس لها، بقدر ما يميزها قربها وسيطرتها على وسائل الإعلام، والمناصب الثقافية الرسمية. والغالب من هذه النخب ينادي بمشروع الحداثة، ويقوم بدور المروج لمشروع الدولة في التقدم. وهكذا تنتمي النخب للدولة، وتكرس حالة الانفصال بين الدولة والأمة، لتصل إلى حالة من الانفصال الكامل بين الأمة والهيكل الرسمي بكل مؤسساته، وتجعل المؤسسات الثقافية جزءا من البناء الرسمي. والأمر يصل في النهاية إلى الحد الذي نشاهد معه عالمين متوازيين، لكل منهما طريقه: الأول رسمي يسيطر على المستقبل، والآخر عرفي يسيطر على مستقبله الخاص، ويتابع كمشاهد العالم الرسمي.

وإجمال العلاقة بين إحياء الأمة والجماعات، يجعلنا ننادي بتحرير الأمة، وتحرير مكوناتها الجماعية من الأنظمة الرسمية التي تمنع تطور الجماعات. فحتى نصل إلى حركية اجتماعية فاعلة محققة للنهضة، نحتاج إلى نظام يعبر عن الموروث الحضاري، فيسمح للبنية الاجتماعية للأمة بالعمل الرسمي. ولا نقصد من هذا أن يضع القانون شكلا رسميا للجماعات بالمعنى الظاهري، بل أن يكون النظام معترفا بالبناءات الجماعية بوصفها من العناصر الأساسية في بناء الأمة، واعتراف النظام بها، لأنها أصلا موجودة بغض النظر عن النظام، ليأتي الاعتراف بها، إعلانا للأمر الواقع.

والاعتراف يعني حق العمل والتأثير المنظم، ويعني أيضا أن البناءات الجماعية تمثل مرجعية، يلزم الرجوع لها، ولها حق المشاركة في القرارات والأنظمة حسب وظيفتها، وفي ضوء وجودها في الأمة. ويصبح التزام الدولة بما تقرره الأمة، يمر من خلال الجماعات التي تمثل الإطار الملزم للدولة، والمنظم لتوجهات الأمة في إطار فاعل. وإذا كان الاعتراف ضروريا، فهو في الوقت نفسه يغير المفهوم السائد عن العرفي والرسمي، ليحوله إلى دلالة تجعل العرفي في مستوى أولي يأتي قبل القانوني، ويلي ذلك الرسمي الإداري. فالبداية تكون بالعرف الذي اتفق عليه الناس، والجماعات والتكوينات العرفية التي تمثل الأمة، وتصبح بقدر تمثيلها للأمة صاحبة السلطة ومصدرها. ومنها يأتي القانون لينظم الحياة في الإطار الذي ترضاه الأمة، وليكون معبرا عنها، ومن خلال القانون تنتظم المؤسسات الرسمية والإدارية المشكلة للدولة، لتصبح مفوضة من الأمة، وليس لها حق أصيل في السلطة.

وتلك التغييرات ليست بالأمر الهين، وقد يرى البعض فيها انقلابا على مجمل الأوضاع الحالية، ولكنها في النهاية إعادة تنظيم الوظائف والسلطات بين الأمة والدولة، مما يسمح بوضع مسئولية النهضة على عاتق الأمة. وهي أيضا إعادة لدور الجماعات في تغيير الواقع الراهن، وتحقيق النهضة والتكافل.

في التراث الغربي، تحتل الطبقة مكانة بارزة، في التفسير التاريخي، وفي التطور السياسي والاقتصادي. وفي الموروث الحضاري العربي الإسلامي، تحتل الجماعات مكانة الطبقة، ونتصور بذلك أنها مفهوم أساسي في التفسير التاريخي، وكذلك العنصر الفاعل في التغيير السياسي والاقتصادي، بل والحضاري عامة. ويقوم هذا التصور على فرضية أساسية، وهي أن البناء الاجتماعي الغربي فردي الأساس، ولذلك فمكونه الرئيسي هو الطبقة. أما البناء الاجتماعي العربي الإسلامي فجماعي الأساس، مما يجعل الجماعة مكونه الأساسي.

والفرق بين الطبقة والجماعة، يكمن في الأساس الذي يصنف عليه جمهور الأمة، وبالتالي الأساس الذي تتحرك عليه الجماهير وينظم مواقفها واتجاهاتها. والطبقة تعتمد على التصنيف الاقتصادي، والمهني التعليمي. حيث يتم تصنيف الناس على طبقات تحدد مستوياتهم الاجتماعية. والدلالة ليست في التصنيف، ولكن في مدى إدراك الناس له. وعندما يكون التصنيف الطبقي فاعلا، يكون إدراك الناس لانتمائهم الاجتماعي مبنيا في الأساس على وحدة الطبقة. أما عندما يكون التصنيف الجماعي فاعلا، فيكون إدراك الناس لانتمائهم مبنيا على الجماعة التي ينتمون لها.

والانتماء الجماعي يقوم على أسس من العائلة والمكان والمهنة والدين والتيار الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي، وهو بذلك يكون عابرا للفروق الاقتصادية. فالعائلة الواحدة، أو المهنة، أو التيار السياسي، وغيرها، تحوي في داخلها كدائرة انتماء الكثير من الشرائح الاقتصادية. أما الطبقة على الجانب الآخر، فتمثل فئة ومستوى اقتصاديا، يحوي بداخله الكثير من المكونات الأسرية والمهنية والاجتماعية، والتي تشمل الطبقة على أجزاء منها، وتشمل طبقات أخرى على أجزائها الباقية. ولعل مثل العائلة الكبيرة أو القبيلة يوضح هذا الأمر. فالقبيلة تشمل شرائح وفئات متعددة في الإمكانات

الاقتصادية والمستويات التعليمية والمهن المتنوعة، ولكنها تمثل في مجموعها قبيلة واحدة.

والاختلاف الآخر المهم، يكمن في أن الانتماء إلى الطبقة انتماء حصري، جامع مانع، ولا يجوز معه تعدد الانتماء الطبقي، فلا يمكن أن ينتمي فرد واحد إلى الطبقة الوسطى والدنيا والعليا في آن واحد. ولكن الانتماء الجماعي ليس حصريا ولا هو انتماء جامعا مانعا، إلا في حالاته الأولية، أي ما قبل التطور أو ما بعد التدهور. ولذلك ينتمي الفرد إلى الجماعة الأسرية، وينتمي إلى الجماعة المهنية، وكذلك الدينية وتلك السياسية. وتعدد الانتماء في النظام الجماعي يؤدي إلى فروق عديدة عن النظام الطبقي، من أهمها أنه سبب رئيسي لتماسك كيان الأمة، في حين أن البناء الطبقي يعاني من الانفصال بين الطبقات، ذلك الانفصال الذي يعالج من خلال الدولة، فتصبح الدولة هي الموحد للطبقات، وتكون الطبقة أو الطبقات المسيطرة هي تلك التي يكون لها نفوذ واضح في بنية الدولة. أما الجماعات على الجانب الآخر، فيكون نفوذها رهنا بمساحتها وحجمها في بناء الأمة، وهو أمر يصعب معه أن نجد جماعة لها الغلبة في الأمة، فالجماعة مهما اتسعت، فلن تكون بحجم يُعَدّ بالملايين مثلا.

وبنفس المعنى، يمكن أن نلاحظ الفرق بين الصراع الطبقي والصراع بين الجماعات، فالأول صراع يؤثر على التطور السياسي ويغير في أنظمة الحكم، بل ويكون في معظم الأحيان وفي حالة الصراع الطبقي الواسع النطاق مرتبطا بالتغيير الحضاري، والتقدم، والتحول من نظام إلى آخر. أما الصراع بين الجماعات، فيكون محدود الأثر، ومرتبطا بالجماعات نفسها دون أن يكون محددا لمصير الأمة. وعندما يتوسع الصراع الجماعي، وتشترك فيه معظم الجماعات المشكلة لبناء الأمة، يكون هذا بسبب وجود انتماءات جماعية منفصلة بعضها عن بعض، وتقلص التعدد الجماعي، والتداخل بين الجماعات في الانتماءات. وعندما يتوزع جمهور الأمة على جماعات غير

متداخلة وتتصارع معا، تدخل الأمة في حرب أهلية، ويكون ذلك جزءا من انهيارها، لا جزءا من تقدمها.

بهذا، فالصراع الطبقي يميز حالات الانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى. أما الصراع الجماعي فيميز مرحلة انتهاء مرحلة تاريخية والسقوط في حالة التراجع والتخلف. وهذا مما يعني أن الصراع الطبقي ليس جزءا من المكونات اللازمة للنهضة في الأمة العربية الإسلامية. ومن الجانب الآخر، فإن ظهور الطبقات الجديدة، أو تغير مكانة الطبقات، وظهور طبقات مسيطرة جديدة، ليس من مستلزمات ولا من علامات النهضة في أمتنا.

ومن المهم أن نشير أولا إلى أن التصور السابق لا يعني عدم وجود أي شكل للطبقات في الحضارة العربية الإسلامية، ولا يعني بالتالي عدم وجود أي شكل للجماعات في الحضارة الغربية، بل يعني أن هذه المكونات تمثل البناء المتنحي كما تمثل شكل الانهيار الاجتماعي. نقصد من ذلك، أن الطبقة في البناء العربي الإسلامي، بناء متنح غير مؤثر، يوجد أو يلاحظ بوصفه تصنيفا غير أساسي. ولكن هذا التصنيف يمكن أن يظهر ويكون له قدر من التأثير في مساحات من الأمة، نالها التأخر والتفكك كغيرها، ولكن هذه المساحات أصابها التدهور الحضاري بحالة تفكيك للانتماءات بالدرجة التي يصبح فيها الانتماء الطبقي هو التعريف الباقي، والذي يمكن أن يظهر في الوعي والإدراك. ومثال ذلك، بعض الفئات التي تعيش في المدن، وفي ظل الوجود الكثيف لعمليات التحديث، وفي ظل التفكيك الواضح للأبنية الموروثة، سواء بفعل التحديث ومحاولاته وأفكاره الوافدة التغريبية، أو بفعل حالة التأخر، تتضاءل انتماءات هذه الفئات، ويمكن أن يظهر لديها وعي طبقي أو تعرف نفسها بالانتماء الطبقي. ولكن المهم في ذلك هو مدى فاعلية هذا الانتماء، الذي نعتقد أنه يظل مجرد حالة تعريف، ولا يتحول إلى انتماء فاعل يتحرك الإنسان من خلاله، ويحاول تغيير الأوضاع طبقا له، ولمصالح الطبقة.

وبنفس هذا المعنى، نرى أن الجماعات توجد في الحضارة الغربية في أوقات

التدهور، وتفكك الطبقات، وسيادة طبقة واستبدادها. ويعد النموذج الإقطاعي تعبيرا عن هذه الحالة. فالشكل التجميعي في الغرب، وهو ليس جماعة بالمعنى السليم، يرتبط بالاستبداد، ويكون الخروج منه بظهور طبقة جديدة تصارع الطبقات المستبدة، وتحدث التغيير من خلال بناء دولة تسيطر وتحكم.

وإذا أردنا أن نرصد التغيير والنهضة في حضارتنا، فعلينا أن نرصد حالة الجماعات، لا الطبقات. وبالتالي علينا أن نتصور نوعا مختلفا من التغيير. فالتقدم في الغرب يبدأ بالصراع الطبقي، وظهور طبقات جديدة، تسود وتحتل مكانة طبقات أخرى. وفي المقابل نتصور أن التغيير في السياق الحضاري العربي الإسلامي، يتفق مع ما يحدث في الغرب في جانب واحد، وهو ظهور مكونات بنائية اجتماعية جديدة. ونعني بذلك أن النهضة ستتواكب مع ظهور جماعات جديدة، لتمثل:

١ - بناءً جديداً فاعلا، يمثل إضافة للتكوينات القائمة، من حيث القوى الاجتماعية الفاعلة.

٢ - تياراً جديداً من الأفكار والرؤى التي تستلهم الموروث، ولكنها تقدم رؤى جديدة.

٣ - إضافة أبعاد جديدة للانتماء الجماعي المتعدد.

وبجانب الجماعات الجديدة والتيارات المستحدثة، نظن أن مشاهد التحول ودور الجماعات فيها، يتميز بعدد من الخواص المهمة، والتي تختلف عن مشهد الصراع الطبقي، وتمثل الحالة الحركية السابقة والمسببة للتغيير، ومنها:

١ - ضعف الانتماءات الجامعة المانعة، حيث يغلب على الفرد الانتماء لعدد من الجماعات.

٢ - بقاء الانتماءات التقليدية مع تغير وضعها من الانتماءات الوحيدة إلى جزء من الانتماءات الفاعلة.

٣ـ تفعيل دور الانتماءات التقليدية من خلال تطورها الذي ينتج من محاكاتها لنموذج الجماعات الجديدة الفاعلة.

بهذا يكون المشهد الاجتماعي، شاملا لعناصر الحركية والتنوع والفاعلية في المستوى الاجتماعي والثقافي والسياسي، ولكن يبقى السؤال عن الصراع، فهل الصراع ضرورة للتغيير؟ نظن أن التغيير يتواكب مع تغير الأوضاع العامة، وبالتالي لا بد أن يؤدي التغيير إلى نوع من الصراع، هو بالطبع في الجانب المهم منه صراع مع السلطة الحاكمة، أو صراع بين فئات في السلطة الحاكمة، ولكن هذا أمر آخر، يخص الجانب السياسي من عملية التغيير، أما في الجانب الاجتماعي، فأين موضع الصراع؟

نتصور من مشاهد التاريخ، أن النهضة تحمل الجديد الذي يؤدي للنهوض، وهو ما حدث في فجر الحضارة العربية الإسلامية، والصراع يكون مع الجديد وحوله، وليس مع الجماعات وحولها. بالطبع نتوقع أن يمثل الجديد جماعة دون غيرها، أو أن يأتي الجديد من داخل جماعة ومن شريحة أو فئة فيها. والمتوقع بعد ذلك لانتشار الجديد، أن يحتل شرائح من الجماعات المختلفة، هي تلك الشرائح المؤهلة للتجديد والتغيير، مما يحدث صراعا داخل الجماعات نفسها، ويصبح الصراع الداخلي في الجماعة مشهدا من مشاهد مرحلة التغيير والتجديد الحضاري.

ونتائج الصراع قد تتعدد، ولكن من أهمها ظهور الجماعات والأفكار الجديدة، وتجديد الجماعات التقليدية، وانقسام بعض الجماعات إلى جماعات تجديد وأخرى أكثر تقليدية. وحالة الانقسام لا تخص كل أنواع الجماعات، بل تخص الجماعات الثقافية، أي الجماعات ذات المذهب الفكري أو الفقهي أو السياسي. وذلك النوع من الجماعات، يشمل الجماعات المذهبية إذا جاز التعبير، والتي تنتمي إلى مراحل تاريخية ماضية، مثل الطرق الصوفية، كما يشمل الجماعات التي ولدت مع معركة التحول، سواء في جانب الاستقلال أو التجديد. والنوع الأول من الجماعات، يكون

موضوعا لمواجهة تحدي التجديد. أما النوع الثاني فيكون الفاعل في معركة الاستقلال والتجديد، ويرتهن مصيره بما يحققه في هذه المعركة.

خصائص الجماعات

إن تصور الجماعة بوصفها المحرك للنهضة، والمنظم للأمة، وبالتالي القناة التي تتحدد من خلالها سلطة الأمة، بوصفها مصدر السلطات، يؤدي إلى الاهتمام بتطوير وتقنين وضع الجماعات، كنوع من تطوير الوضع الراهن والدفع تجاه المستقبل. وحتى يمكن تصور البنية الجماعية في أطوار جديدة، علينا أن نعرف أهم الخصائص التي تحدد التميز الجماعي، والتي يجب أن تكون الخصائص الممثلة للتواصل التاريخي، وفي المقابل علينا أن نحدد الجوانب السلبية التي طرأت على الحالة الجماعية، والتي يجب أن تكون موضوعا للانقطاع التاريخي. ولعل الجوانب الإيجابية والسلبية تجتمع في بعض النقاط المهمة، فالوضع الجماعي الحالي، ومع الحالة الحضارية المتميزة بالضعف، أدى إلى ظهور سلبيات، على حساب بعض أهم ما ميز الجماعات في التاريخ العربي الإسلامي، ليصبح من أهم جوانب العمل المستقبلي، إعادة إحياء تلك القيم الجماعية التي حققت للبناء الجماعي فاعليته الحضارية.

والخاصية الأولى المهمة، أن البناء الجماعي قائم على الندية، في المستوى الخارجي بين الجماعات، وفي المستوى الداخلي في الجماعة نفسها. والندية تعني أن كل الجماعات على مستوى ندي لغيرها برغم تباين القوة والمكانة. والسبب في ذلك أن الجماعات بطبيعتها ليست بناء هرميا على النمط الإداري الغربي. بل هي بناءات اجتماعية يغلب عليها العلاقات والتفاعلات، مما يجعلها عصية على البناء الهرمي، ولا توجد إلا متجاورة.

والمعنى نفسه ينطبق داخل الجماعة الواحدة. فالقبيلة مثلا، عائلة كبيرة تضم الرجال والنساء والأطفال، ولا يجوز فيها البناء الهرمي، ولا يمكن تحديد المستويات العليا والدنيا فيها. وكذلك عندما نتكلم عن الطوائف، أو

جماعات المهن والتجارة، وكلها أشكال من الجماعية القائمة على الترابط وتوزيع الأدوار والمهام، دون أن تكون بناء هرميا إداريا. يضاف لذلك أن كبير الجماعة هو فرد منها، ويناظره في الجماعة عدد من كبرائها، فكل فرد في الجماعة له نظراؤه، الذي تربطه بهم علاقة الندية لا الهرمية الإدارية. بهذا يكون نموذج السلطة مختلفا، ويكون قائما على توزيع المسئوليات، فيكون على كل فرد واجب قبل أن يكون له سلطة.

والصورة في أحوال التدهور تختلف، ليتحول الواجب لنوع من السلطة والسيطرة، وهو ما جعل البعض يتحدث مثلا عن الأسرة الشرقية بوصفها أسرة استبدادية. لكننا نعتقد أولا أن درجة السيطرة تختلف من جماعة لأخرى، وبعيدا عن الفروق بين الجماعات، فإن الجماعة لا تقوم وتنهض مع نموذج السيطرة، بل مع الندية والواجب وتوزيع الأدوار. ولنأخذ مثل الأسرة. فإذا كان رب الأسرة مثالا للسيطرة والديكتاتورية، فإن فكرة الأسرة، وهي النموذج الأساسي للجماعية، سوف تتناقض مع التراحم والتكافل، وتتحول من سياق جماعي دافئ بالمعنى الإنساني، إلى إطار إداري صارم بالمعنى التنفيذي العملي. وبهذا لن تكون أسرة، بل تنهار في النهاية ويتفكك رابطها الإنساني.

وحتى نعيد إحياء الأمة، بأن نعيد إحياء الجماعات، سنجد أن النموذج الجماعي القائم على الندية، يحتاج إلى إحياء فاعل. ومن ضمن الجوانب التي يجب مراعاتها في هذا الأمر، أن متغيرات الحداثة والتغريب كانت ومازالت من أسباب تسرب الطابع الصارم للبناء الجماعي، فالتهديد الخارجي يجعل القرار الدفاعي داخل الجماعة يصل بها لحد من الصرامة ليس في طابعها الجماعي. فالأب المستبد، يمثل صورة سلبية للنظام الجماعي الأسري، ولكن الحكيم العادل، هو الصورة النموذجية الصحيحة في البناء الجماعي. ونموذج الحكيم له مكانة متميزة في فكرة الجماعة. والمقصود من هذا النموذج أن قائد الجماعة والمسئول عنها شخص تتوافر فيه صفات القيادة الملائمة، ولذلك

يختار للقيام بهذا الدور. وهو في الجماعات الطبيعية، يكون القائد الطبيعي للجماعة. وفكرة الحكيم، أو أهل الحل والعقد، تعني أن البعض يكون عليهم واجب القيادة للجماعة، وعليهم أن يحققوا ذلك من خلال نمط يقوم على الحكمة المؤهلة للدور، والعدالة والرحمة التي تؤكد أهليتهم للقيام بهذا الدور.

ونموذج القائد، يجب أن يتلاءم مع طبيعة الجماعة، ليصبح عنصرا فاعلا في تماسك الجماعة. ونستطيع القول بأن تغير قيم القيادة، وبالتالي وجود نزعة استبدادية لدى القائد، يُعَدّ من مؤشرات التدهور، والتي أحيانا ما تؤدي إلى فك روابط الجماعة، والتحول إلى ما يشبه الصورة الطبقية، ولكنها تكون تفككا أكثر من كونها طبقات. والتفكك يعني أيضا أن الجماعة قد فقدت واحدة من أهم سماتها، وهي التراضي الداخلي. فالجماعة تقوم على التراضي الداخلي، الذي يجعل العضو مرتبطا بالجماعة عن اقتناع ورضا داخلي. وتحول الجماعة إلى الشكل الاستبدادي ضمن عوامل أخرى، قد يؤدي إلى ضياع التراضي الداخلي، مما يسمح بتفكك الجماعة.

ولكن علينا أن نلاحظ أن الجماعات الطبيعية مثل العائلة تقوم أيضا على الترابط الداخلي، برغم أن الانتماء للعائلة ليس اختيارا. ونقصد من هذا أن ممارسة كل فرد في العائلة لدوره، والترابط والتراحم الداخلي، يجعل التراضي والرضا سمة العائلة، فيصبح انتماء الفرد للعائلة، والذي لم يكن اختيارا، في مرتبة الاختيار، فإذا أتيح للفرد أن يخرج من هذا الانتماء اختار البقاء فيه وعليه. وبالمثل، ينطبق هذا الأمر على انتماء الفرد للأمة، فهو انتماء طبيعي غير اختياري، وبقدر ما يتحقق للفرد الرضا، وبقدر ما يجمع الأمة التراضي، بقدر ما يتمسك الفرد بانتمائه لأمته، وإن أتيح له الاختيار.

من الجانب الآخر، علينا أن نؤكد أن التراضي والتراحم وغيرهما من القيم، لا تمنع أن الجماعة تقوم على تقسيم العمل، ويكون على فرد منها اتخاذ القرار في موقف ما، وعلى غيره تنفيذ هذا القرار. وهي طبيعة حياتية

وعملية في كل أشكال التجمع. والذي يجعل هذا الوضع التنفيذي العملي، بعيدا عن الشكل الإداري الغربي الحديث، أن الانتماء قائم على التراضي، مما يعني أن الفرد قد رضى بالجماعة، ووثق بالقائد. ومن الجانب الآخر، يقوم القائد بواجبه، ويتحمل مسئوليته، ولا نقول يباشر السلطة التي حازها.

وهنا، نلمح الفارق بين السلطة والواجب، لأن السلطة تعطي صاحبها حق اتخاذ القرار في المساحة المتاحة له، وما دام لم يتجاوز سلطة الآخرين، فله أن يتخذ القرار بإرادته. أما الواجب، فيعني أن على القائد أو المسئول تحقيق هدف محدد، أو نتائج، وعليه أن يتخذ القرارات التي تحقق هذا الهدف، فإذا فشل القرار يتحمل هو المسئولية. والواجب في البناء الجماعي يرتبط بأوضاع الجماعة والمنتمين لها، وعلى قائد الجماعة أن يحقق للأعضاء الرضا، ويحقق للجماعة البقاء والمكانة. فيصبح الواجب مرتبطا بتحقيق الهدف العملي ممزوجا بأهداف إنسانية محددة، ترتبط بمن يكون عليهم تنفيذ القرار، ومن يتأثرون به.

بهذا المعنى، فإن الواجب، مسئولية اجتماعية وعملية في آن واحد، أما السلطة فهي مسئولية عملية فقط. ويصبح الفرق بين النظام الإداري المؤسسي والنظام الجماعي، أن الأول بناء عملي نفعي، أما الثاني فبناء إنساني اجتماعي عملي. ولعل هذا الأمر يحتل مكانة بارزة من حيث الأهمية، بسبب ارتباط الحداثة بالتطوير الإداري، والنظم الإدارية الحديثة، والتي نظن أن تأثيرها على الجماعات، من حيث طابعها غير الشخصي، يفسد الجماعات، ويحولها إلى بناء مستبد. وهنا نلاحظ أن الانتماء للجماعة غير الانتماء للمؤسسة الإدارية، فالأول انتماء عميق ومؤثر على حياة الفرد، أما الثاني فانتماء مؤقت ووظيفي. لذلك، فإن استبداد النظم الإدارية ليس له تأثير كبير، مثل استبداد الجماعات.

لم نقصد بالطبع حصر كل سمات الجماعات، أو تحديد النموذج الجيد لها، بقدر ما أردنا إلقاء الضوء على معنى الجماعة وتكوينها، خاصة وأن

المرحلة الحالية تشهد تزايداً في النماذج السلبية للجماعات بفعل التدهور الحضاري، كما تشهد هجوما على البناء الجماعي، والذي يسيمه المعارضون بالنظام الأبوي. وهذه المعارضة المقرونة بترويج مشروع الحداثة الغربي، استخدمت النماذج السلبية لتوحى بأنها وكأنها تمثل النموذج الجماعي، لتعمم صورتها على كل التجارب. وفي الوقت نفسه، فإن معارضي النموذج الحضاري العربي الإسلامي، وأشياع النموذج الغربي، تناولوا الجماعات كما جاءت في الفهم الغربي، والذي لا يعرف نموذج الجماعة كما هو في النمط العربي الإسلامي، بل يعرف نموذجا جماعيا آخر، والشائع في تاريخه، والمرتبط بعصور تراجعه الحضاري. أما الجماعات في الحضارة العربية والإسلامية، فقد ارتبطت بعصور الازدهار الحضاري.

الخلاصة

إن التصور السابق يؤكد على البنية الجماعية للأمة العربية الإسلامية، وهي بنية أساسية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، مما يجعل الحفاظ على البنية الجماعية ضرورة لتماسك الأمة وبقائها. وكذلك يصبح إحياء الأمة رهنا بإحياء بنائها الجماعي، لتصبح الجماعات المحرك الرئيسي للحراك الحضاري، الذي لا تكون النهضة إلا به. وبهذا علينا أن نعيد النظر في مشروع الحداثة الفردي النزعة، ونبحث لأنفسنا وبأنفسنا عن مشروع جديد للنهضة، يقوم على الموروث، دون أن ينحصر في التقليد الجامد له، ودون أن يكون تأكيدا أو إعادة إنتاج للصور المتدهورة من الموروث، والتي صاحبت عصر التراجع الحضاري.

الفصل الثاني

الجماعة والحزب:
نحو بديل سياسي حركي

الجماعة والحزب:
نحو بديل سياسي حركي

عرف التاريخ العربي الإسلامي، الكثير من الجماعات والحركات الفاعلة. والتي كان لها دور مؤثر في العمل السياسي، وفي الحركة الفكرية والفقهية. وكانت هذه الجماعات هي المحرك للتغيير الحضاري والسياسي، ومثلت العنصر الفاعل في المعارضة السياسية، وكذلك مثلت القوة الفاعلة في عملية الشورى. ولم يكن دور الجماعات يقف عند هذا الحد، ولكنه كان يتجاوز السياسي إلى الاجتماع البشري، حيث كانت الجماعات تمثل البنية الأساسية للحياة الاجتماعية، وعليها قام كيان الأمة.

في المقابل، لم يعرف التاريخ العربي الإسلامي الأحزاب، بوصفها القوة السياسية، وأداة العمل السياسي. ومع صعود الحضارة الغربية، وانتشار الحديث عن الديمقراطية، أصبحت الأحزاب، مفهوما يتم تداوله على المستوى الفكري، ثم أصبحت نظاما يطبق في عدد من البلدان العربية. ومع وجودها في الشارع السياسي العربي، لم تختف الجماعات، بل نجد أن أحد أهم قوى المعارضة في الكثير من البلدان العربية، وهي الحركة الإسلامية، تُعَدّ جماعات وليست أحزابا. ومن خلال التجارب الحزبية، يلاحظ أن الحزب كوعاء لحركة الشارع السياسي، لم يحقق النجاح المرجو، بل ظل يبدو كيانا غريبا محدود التأثير.

لهذا نعتقد أنه من الملائم أن نفكر في الحياة السياسية العربية من خلال مفهوم الجماعة لا الحزب. بمعنى آخر، أن نحاول إعادة إنتاج مفهوم الجماعة في البيئة المعاصرة، بحيث نفعل معناها الموروث في العقل الجمعي العربي،

ونضعها في قالب جديد، يصل الحاضر بالماضي، دون أن يكون الحاضر أسيرا للماضي، ودون أن يكون انقطاعا عنه. وحتى يكون التفكير أصيلا وجديدا في آن واحد، علينا أن نعي ما يمكن استخلاصه من التجربة الغربية في الديمقراطية، خاصة ونحن نضع في الحسبان نتائج التجارب الديمقراطية في العالم العربي. ونؤكد هنا، أن التزاوج بين الموروث وما يمكن الاستفادة به من تجارب الآخرين، يقوم أساسا على تحديد القيم والمعنى الجوهري في المفهوم الموروث، من خلال اكتشاف المضمون المتوارث والمتواتر، والذي ينتقل من جيل لآخر، فيصبح الحديث عن الموروث، هو حديثا عن الفكر المجرد الحي في العقل الجمعي لجمهور الأمة، أي هو حديثا عن الماضي الحاضر. وحول هذا الجوهر المكتشف، تجرى عملية التجديد الفكري والفقهي، والتي تشتمل على رؤى وتطبيقات وأساليب جديدة، وتأخذ من الآخرين أدوات وأساليب، وتضيف لها وتتعلم من نتائج تجاربها، وتصوغ في النهاية رؤية جديدة، تضيف للموروث كما تلتزم به، وتضيف للآخرين تجربة بشرية أصيلة.

بنية الجماعة

إن المفهوم الرئيسي في تصورنا، وهو الجماعة، يمثل حجر زاوية في بنيان الأمة. فمن الأسرة، التي تمثل كيانا محوريا في كل المنظومة العربية الإسلامية للاجتماع البشري، إلى القبيلة التي كانت عماد البنيان العربي، ومازالت أهم أشكال الكيانات الفاعلة، إلى ذلك الفيض المتنوع الثري من التجمعات الاجتماعية التي تظل ممثلة لأهم الأبنية الفاعلة، ومنها التجمعات الجغرافية، والمنتسبة لمدينة، وتلك المرتبطة بالمهن والصنائع، وروابط العمل والتجارة وغيرها.

ونظن أن التعريف الجامع لمفهوم الجماعة، هو أن نصفها بأنها عائلة أو أسرة، أو بمعنى أدق قبيلة. والمقصود من ذلك أن التجمعات القائمة على علاقات القربى، تمثل نموذجا يمكن إعادة إنتاجه في صور وأشكال متعددة.

وتتعدد أشكال الجماعات، وفي تعددها تتنوع اتساعا، وشمولا، وتتعدد وظائفها فتتوسع حينا وتتخصص أحيانا، وتتغير الرابطة التي تربط البناء معا، فتكون علاقة النسب أحيانا، أو علاقة العقيدة، أو الفقه السياسي أو الاجتماعي، أو علاقة الارتباط المهني والعملي في أحيان أخرى. وكأن تلك الأبنية، في تعبير مجازي عائلات، بعضها أسري والآخر ديني أو سياسي أو اجتماعي أو مهني.

وعندما نشبِّه الكيانات الجماعية الكثيرة بالأسرة، نقصد من ذلك أن نحدد خصائصها اختصارا. ونقصد من ذلك، التأكيد على إمكانية إعادة إنتاج العلاقات الأسرية داخل جماعات غير عائلية. والمعنى من ذلك أن الأخوة والأبوة وغيرهما من المعاني الأسرية، يعاد إنتاجها في علاقات أخرى لا تقوم على النسب، ولكن تحقق هذه المعاني من حيث السلوك ونمط العلاقات. فالأخوة لا تتحقق فقط بسبب رابطة الدم، ولكنها تتحقق من خلال الترابط الإنساني القوي. ويُعَدُّ استخدام الأسرة كمثال ناتجا من الفهم السائد لدى الأمة بأن العلاقات الأسرية لا تهدم، وتقوم الروابط الأسرية وتستمر في كل الظروف، وعندما تفتر وتنزوي، تعود بفعل ظرف أو آخر، خاصة في الأزمات، وكأن شيئا لم يصبها.

وبهذا نصور الجماعة بوصفها كيانا عضويا للانتماء والتعريف والهوية، وهي بناء حياتي، يرتبط بالحياة والمعاش نفسه. فالفرد الذي ينتمي لجماعة، يعيش معها وبها، في حياة يومية متصلة، فتصبح جزءا أصيلا من بنائه الذاتي، ومن الإطار التضامني والتكافلي الذي يحقق له الأمان.

وفي الجماعات غير العائلية، نتوقع بالطبع أن تكون العلاقات مختلفة، ربما من حيث قوتها، ولكن الأهم من حيث استمرارها. فالفرد الذي ينتمي لجماعة مهنية، أو جماعة جغرافية مكانية، يمكن أن يغير انتماءه من جماعة إلى أخرى، لتغير ظروف حياته أو لتغير اقتناعه. أما الأسرة فالانتماء لها طبيعي، وحتمي، ولهذا تعد مثالا برغم تشابهه مع النماذج الأخرى، إلا أنه

ينفرد بحتميته. وعندما يرفض الفرد أسرته، يعيش بدون أسرة، ولا ينفع أن تكون أسرته التي يكونها بالزواج بديلا عن أسرته التي جاء منها.

ومن المهم أن نؤكد، أن التشابه بين الجماعات وبين الأسرة إذا وصل لحد يكون فيه الانتماء للجماعة حتميا، مثل الانتماء للأسرة، تصبح الجماعة في حالة من حالات الاستبداد أو الانغلاق. نقصد أن التشابه بين الجماعة والأسرة في الحتمية، يمثل إحدى السلبيات التي تعاني منها بعض الجماعات، وتعاني منها جماعات متعددة في ظروف التدهور، وكذلك في ظروف الدفاع عن الأمة، حيث يختلط الانتماء للجماعة بالدفاع عن الأمة. والتأكيد على هذه المسألة يأخذ أهمية خاصة عندما نتكلم عن الجماعات ودورها السياسي. فالانتماء للجماعة التي تمارس دورا سياسيا، يمثل اختيارا من الفرد يقبل التغير من فترة إلى أخرى.

بين الجماعة والحزب

مما سبق نصل إلى تصورنا عن الحياة السياسية، والتي نرى إمكانية تطويرها وتجديدها، من خلال بناء النظام السياسي على البنية الجماعية، كبديل للبنية الحزبية. وإذا كان الدافع وراء الفكرة هو ما تحقق من فشل للتجربة الحزبية، أو لعله ليس الدافع بل المسوِّغ الظاهر، خاصة من خلال التجربة المصرية، والتي وصلت لذروة في انتخابات عام ٢٠٠٠، ظهر فيها حجم ضعف المؤسسة الحزبية، فإن مدى نجاح أو فشل الأحزاب ليس هو المحرك الوحيد لما نتمناه من تجديد في الفقه السياسي العربي. بل إن الأحزاب نفسها تختلف في مدى نجاحها من وقت لآخر. وتجربة حزب الوفد المصري مثال على ذلك. فعبر تاريخه الممتد من قبل ثورة يوليو، ثم مع عودة التجربة الحزبية، نلمح فترات من الفاعلية، وأخرى من التراجع. لهذا، فإن ما يدفعنا لإعادة التفكير في مسألة الأحزاب، ليس فقط حجم وجودها الجماهيري، بل مجمل دورها في الحياة ومدى تأثيرها على حال الأمة وتطورها. نقصد من هذا أن مدى فاعلية الدور السياسي للأحزاب ليس هو معيار تقييمها، ولكن المعيار الذي نعتقد في

أهميته، هو مدى ملاءمة الفكرة الحزبية ومدى فاعليتها في بلورة روح الأمة وتحريك إمكاناتها، وباختصار مدى قدرتها على إحداث الحراك الاجتماعي المحقق للتجديد، والدافع للنهوض.

وكي نصل إلى تصور للجماعة والحزب، يمكننا أن نعقد بعض المقارنات، التي توضح الفرق بينهما. وإذا كنا قد عرّفنا الجماعة بأنها عائلة، فإن الحزب في المقابل يمثل مؤسسة ذات كيان إداري، لها أنظمة ولوائح وشروط. والمقارنة بين الأسرة والمؤسسة توحي بالفروق مباشرة، لكن من المهم أن نحدد تلك الفروق ودلالتها، خاصة فيما نتصور أن له علاقة بالعملية السياسية.

إن الأساس الأول للمقارنة، هو نوع العضوية في كل كيان منهما. فالجماعة تقوم على الارتباط العضوي بين أعضائها، وهو نوع من الارتباط الذي يتشابه مع إقامة علاقة النسب. أما العضوية في الأحزاب، فتقوم على قبول الفرد لشروط العضوية، ثم قبول المؤسسة الحزبية للفرد إذا انطبقت عليه الشروط. وهي مسألة إدارية تحددها النظم والقواعد المكتوبة. ولكن في حالة الجماعة فإن الانضمام لها يبدو اجتماعيا أكثر من كونه إداريا. فالرابطة الاجتماعية تعتمد على الاختيار الطبيعي بين أطراف العلاقة، وهو اختيار يحدث من خلال التفاعل الاجتماعي المباشر، والذي ينتج عنه وحدة الفكر والهدف. ومن خلال التوحد حول موقف أو فكرة يترابط البناء التنظيمي للجماعة، فيصبح التماسك والترابط والهوية، عناصر تنتجها العملية التفاعلية الاجتماعية للتواصل والتأثير، أما القواعد والتنظيمات فيأتي دورها كأسلوب لتنظيم الأداء والفعل الجماعي.

بهذا نرى أن الانتماء للجماعة أصعب ولكنه أقوى، والانتماء للحزب أسهل ولكنه أضعف. وهو ما يرتبط مباشرة بوظيفة كل كيان منهما، لأن الحزب يحقق للفرد وظيفة سياسية محدودة، أما الجماعة فتحقق للفرد وظيفة حياتية مستمرة وواسعة. فالطبيعة العائلية للجماعة تواجهها الطبيعة المؤسسية

المهنية للحزب. والروابط الاجتماعية التي تقوم عليها الجماعة، تقابلها روابط إدارية يبنى عليها التنظيم الحزبي.

ومن أهم الفروق الناتجة عن العناصر السابقة، وهي من أهم الفروق بين الجماعات والأحزاب، لأنها من أهم الفروق الثقافية بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، هي تلك الخاصة بنوع العلاقة داخل المؤسسة، سواء الحزبية أو غيرها، تلك العلاقة التي تسمى بالعلاقات غير الشخصية. ويوصف هذا النوع من العلاقات بأنه يرتبط بالإدارة الحديثة والتقدم العلمي. وفي المقابل، فإن العلاقات الشخصية في النظر الغربي، يلزم أن تكون قاصرة على الحياة الفردية الخاصة، وبالتالي، لا يجب أن يكون لها تأثير أو تدخل في الحياة العملية. لهذا يفترض أن العلاقات داخل المؤسسة لن تكون علاقات شخصية بل علاقات غير شخصية. وعلى هذا النهج يوصف تدخل العلاقات الشخصية في العمل المؤسسي، بأنه نوع من التخلف عن التطور الإداري والمؤسسي المعاصر.

وهذه المسألة في تصورنا ذات أثر كبير على الكثير من القضايا والظواهر، وهي أمر يلزم مناقشته في علاقته بالنظم الإدارية، والتطوير المؤسسي، في الكثير من المجالات، من التعليم حتى النشاط الاقتصادي. أما فيما يخص الأحزاب والجماعات، فإن المقارنة بين كيان يقوم على التفاعل الاجتماعي، وبالتالي على العلاقات الشخصية، وكذلك على فاعلية التضامن والتكافل الاجتماعي، مع كيان آخر يقوم على العلاقات غير الشخصية والقواعد الإدارية والتنظيمية، يكشف الفرق بين فكرة الجماعة ودورها في مقابل فكرة الحزب. حيث يظهر أن الحزب هو مؤسسة سياسية تقوم على التعاقد والاتفاق مع الأعضاء على الشروط التي يلتزم بها كل طرف. فالحزب يحقق مصالح فئة من المجتمع، ويتوقع أن يحصل على تأييد هذه الفئة. أما الجماعة، فهي كيان يضم بعض الأفراد في رابطة عضوية، وتتجه الجماعة من خلال أعضائها لتحقيق رؤية المجموع، التي تعبر عن الفكرة الرابطة للجماعة والتي تكسبها الهوية والاستمرار.

وتكتمل الصورة أكثر من خلال دور الجماعة الحياتي. فعضو الجماعة يعيش معها وفيها، حياة اجتماعية متكاملة، فتصبح الجماعة، مع العائلة والأصدقاء، واحدة من الأطر المهمة المشكّلة لحياة الفرد، وبالتالي المشكّلة لنمط الاجتماع الإنساني السائد. أما الحزب، فهو المؤسسة التي يمارس من خلالها الفرد دوره السياسي، أو يشبع اهتماماته السياسية، بجانب مساندة الحزب لتحقيق مصلحته التي يتصورها.

الاجتماع، مفهوم جديد للسياسة

من الأمور المهمة التي لم تحظ بالكثير من الاهتمام، دور السياسة في حياة الشعوب والأمم. فمن الملاحظ أن الاهتمامات السياسية والسلوك السياسي لدى الإنسان العربي، يختلف بشكل واضح عن النمط الغربي. ومال الكثيرون من المهتمين والمراقبين، إلى القول بأن الإنسان العربي يتميز بالسلبية السياسية. وتعمقت التحليلات في وصف السلبية، ومحاولة معرفة أسبابها. ورأى البعض، أن السلبية السياسية هي نتاج فقدان الديمقراطية في العالم العربي، أو بسبب التطبيقات الديمقراطية التي تسمى بالديمقراطية المقيدة. ومعنى ذلك، أن العربي ليس سلبيا فيما يخص السياسة، ولكن النظام السياسي هو الذي يحرمه من الممارسة السياسية الحرة.

لكن هذه الصورة تهتز، عندما نضع في الحسبان المشهد العام للشارع السياسي. فالصورة العامة للشارع العربي، تحتوي على سلسلة من المشاهد التي تتراوح بين حالات الصمت والثورة. وعندما نفترض السلبية في السلوك السياسي العربي، نفاجأ بمشاهد الاحتجاج والثورة والغضب. وإذا نظرنا للتاريخ المصري في القرن العشرين مثلا، فإننا سنجد لحظات الثورة، ومشاهد الاحتجاج، تتكرر بشكل يصعب معه القول بالسلبية. بل إن أحداث الصراع العربي الصهيوني، والتي دفعت البعض للقول بسلبية الطرف العربي، أو استسلامه، تثبت أن العربي لم يستسلم في يوم من الأيام، بل إنه لم يقبل أي أمر واقع، مهما كانت قوة الطرف المعادي، ومهما كانت العقبات التي تمنع رد

القوى الباغية. وأكثر من هذا، فإن المشهد الراهن، والذي يظهر صعوبة أو استحالة القضاء على دولة الاحتلال الصهيوني، لم يؤد إلى تغيير الرؤية العربية في الشارع السياسي، والتي مازالت تؤكد أن فلسطين عربية، وأنها سوف تعود من النهر إلى البحر.

وتأتي أحداث الانتفاضة، والتي لا تتوقف، ومعها القوى المقاومة، لتصنع على أرض فلسطين ولبنان، مشاهد تؤكد أن فرضية السلبية ليس لها مسوّغ من الواقع. ولكن البعض قد يرى عكس ذلك، ويفترض أن السلبية واقع سياسي راهن، وأن مقاومة الاحتلال هي عمل وطني، وليست فعلا سياسيا. وكأننا بصدد إيجابية في القضايا الوطنية، وسلبية في القضايا السياسية. والأمر هنا لا يبدو متسقا مع نفسه، فالفعل الإيجابي تعبير عن إدراك الإنسان لدوره وكذلك عن وعيه بواجباته وحقوقه. لذلك فالرؤية المتكاملة للوعي السياسي العربي، وكيفية إدراك الإنسان العربي لدوره، يمكن أن تصل بنا إلى نموذج للسلوك السياسي يكون أكثر تعبيرا عن الواقع العربي، ويساعد في تفسير السلوك السياسي العربي.

والبداية حسب تصورنا، أن نبحث عن المواقف التي يتحرك فيها الشارع السياسي العربي، وتلك التي يقوم بدور المشاهد فيها. ومن خلال ذلك سنصل إلى التصور العربي، عن الدور السياسي للإنسان العادي، وبالتالي نصل لتصور عن المفهوم الشائع لممارسة السياسة. وسنحاول رصد عدد من المواقف التي يمكن أن تعطي صورة نظنها كافية.

- المشهد الأول هو الموقف الشعبي من الاحتلال، والذي تأكد في الكثير من المواقف أنه ينبنى أساسا على الإيمان بحتمية المقاومة، والتي تتأكد بالروح الاستشهادية. والسرد التاريخي لأي مرحلة من مراحل النضال الشعبي، يوضح أن المقاومة تحدث في فترات وبدرجات مختلفة، تصل لحد الانتفاضة الشعبية الكاملة، ثم تخبو في لحظات، حتى يبدو أن المقاومة لم تعد موجودة وأن الشعب قد فقد روح المقاومة، ولكنها سرعان ما تعود

ليتأكد أن المقاومة حالة مستمرة لدى الإنسان العربي لا تزول إلا بزوال العدوان نفسه.

- المشهد الثاني يتعلق بالفترات التي يعاني فيها الإنسان من الفقر والحرمان الذي يظن أنه نتاج الظلم والفساد. ونقصد هنا أن نؤكد على خطأ التصورات التي تربط بين الثورة والفقر، ونحاول إنتاجها على الواقع العربي. فبالرغم من ملاءمة هذه الفكرة في الواقع الغربي، إلا أنها تبدو غير دقيقة إذا طبقت في ظل الحضارة العربية الإسلامية. ونتصور أن الفقر ليس سببا في الثورة، ضد النظام أو ضد الأغنياء، في السلوك العربي الشائع. فكثيرا ما كانت الأحوال المعيشية في وضع سيئ، ولنأخذ الوضع المصري مثالا. وسنجد أن تزايد المشكلات الاقتصادية لم يكن بالضرورة دافعا للتمرد الاجتماعي. وهنا نلاحظ أن الانتفاض ضد الأوضاع المعيشية، يحدث أيضا من خلال نموذج دورات الانتفاض التي يعقبها الصمت، حتى تبدأ دورة جديدة، وهكذا. ونخلص من هذا أن الفقر الذي ينتج عن ظلم، وذلك الذي يصاحبه فساد، يؤدي إلى حرمان تعاني منه فئة بسبب فئة أخرى، وهنا يكون غنى الطرف الآخر تعبيرا عن استغلاله للآخرين، هو الفقر المفضي للثورة.

- ويمكنا أن نتصور المشهد الثالث، والذي ينتفض فيه الشارع ضد مظاهر الخروج على قيم الأمة، وحالات الاستهانة بمشاعر المؤمنين، ومظاهر الخروج على التعاليم الدينية.

وصورة المشاهد الثلاثة معا تتكلم عن السلوك المقاوم، أو سلوك الانتفاض، أكثر من تناولها للسلوك السياسي، ولكنها تحدد متى يخرج الناس على الحاكم. وتؤكد أن الثقافة والعقيدة العربية الإسلامية، توجب الانتفاض في وجه العدوان والظلم والفساد والخروج عن الدين. وبالتالي تحدد هذه المشاهد متى يشعر الإنسان العربي بأهمية الخروج على الحاكم وخلعه. وعلى العكس من ذلك، نعرف متى تكون البيعة للحاكم، عندما يدافع عن الأرض والقيم والدين.

ونصل من هذا إلى المشهد الذي ينال فيه الحاكم التأييد، والمشهد الذي يخرج فيه الناس على الحاكم، وبين هذين المشهدين مساحة للسياسة، نظن أنها تلك المساحة التي شوهد فيها سلبية الشارع السياسي العربي. وهي مساحة فيها بدائل السياسة والبرامج التي تتنافس عليها الأحزاب وتختلف فيما بينها، فيكون الغلبة لطرف على الآخر، ويتم ذلك باختيار الناس من خلال الانتخابات. وتلك هي المساحة التي تشهد سلبية واضحة. وينتج عن هذه السلبية تأثيرات حاسمة على التجربة الحزبية في الدول العربية التي اتجهت نحو الديمقراطية.

وكأن السؤال الراهن قد تبلور في السلبية السياسية تجاه البرامج الحزبية. وإذا حاولنا النظر إلى هذه القضية من جوانبها المختلفة، سنجد بعض النماذج الشارحة التي يمكن أن تكشف عن النموذج العربي الإسلامي للسياسة مفهوما وممارسة.

- فإذا طرحت الأحزاب السياسية مثلا قضية تعليم المرأة، من زاوية الحديث عن حقوق المرأة والمساواة بين الرجل والمرأة، فسنجد أن القضية لا تأخذ اهتماما شعبيا، وتبقى حبيسة النخبة. وعندما تثار مسألة موقف الدين من التعليم وواجبات الزوجة والزوج، ودور الأم وعلاقة ذلك بتعليمها، وخروج المرأة من المنزل في ضوء التقاليد الواجبة للعفة والاحتشام، سنجد أننا بصدد قضية حيوية، تشغل الشارع، ليس فقط الشارع السياسي، بل إن صح التعبير الشارع الاجتماعي والديني.
- وإذا كان المطروح على الساحة قضايا الاقتصاد، والاختيار بين السياسة الانكماشية وتلك الانتعاشية، وما يعنيه ذلك من الاختيار بين تحمل الركود أو تحمل التضخم، فسنجد أن رجل الشارع يرى أن هذه السياسات ذات طابع فني، وأن الخبراء هم أهل النقاش والقرار لهذه الأمور.
- أما إذا كان المطروح هو قضية الوقف، ومدى أحقية الدولة في تغيير مصارف الوقف حسب الضرورات التي تراها، فسنجد أننا بصدد قضية شعبية.

نصل من هذا إلى أن السياسات ذات الطابع السياسي والفني الخالص، لا تثير العامة، ولا يجدون فيها ما يدفعهم للاهتمام والقيام بدور فاعل. كما أن القضايا ذات الطابع المشحون بالمفاهيم الغربية والمصطلحات الغربية، لا تجد من يهتم بها على المستوى الشعبي. فإذا تجنبنا القضايا الفنية (التكنوقراطية) والقضايا التي تنتمي إلى ثقافات أخرى، فسنجد أن القضايا التي تثيرها الثقافة العربية الإسلامية وما يؤدي إليه تباين الرأي من اختلاف في التطبيق، هي محل للجدل والتأييد والمعارضة، أي أنها محل للفعل السياسي المتكامل.

ومن هذه القضايا، وغيرها، نلاحظ أن القضايا التي تثير الاهتمام، وتدعو للقيام بدور فاعل، هي تلك القضايا التي ترتبط بالسياسات العامة في المجالات الاجتماعية والدينية. وهي في الوقت نفسه أمور تتعلق بنظام القيم الأساسي في الأمة، والذي تختلف الآراء فيه لا حول القيم بل حول تطبيقها. من هنا تأتي فاعلية الشارع في المجال الاجتماعي السياسي إذا صح التعبير. والمقصود أن الفاعلية تأتي في المساحة التي تربط السياسة بالدين، وتأتي في المساحة التي تربط السياسة بالاجتماع، وتأتي أيضا في المساحة التي تربط الاقتصاد بالدين والاجتماع، وتأتي أخيرا في المساحة التي تربط الاقتصاد والأوضاع المالية للدولة بالمستوى المعيشي للناس.

والمجمل العام أن السياسة في حد ذاتها، ليست هي المجال الذي يجذب رجل الشارع للمشاركة، وإن كانت بالطبع مجالا يثير الاهتمام والمتابعة. ولكن الجوانب التي يرى رجل الشارع أن له فيها دورا وعليه واجبا، هي تلك الجوانب التي تمس قيمه وعقيدته وحياته الاجتماعية، ثم يأتي بعدها الجوانب المؤثرة على حياته المعيشية، والتي تتأثر بسياسات الدولة مثل فرض الضرائب والرسوم وغيرها. وهذه المساحة في مجملها ليست مساحة بعيدة عن السياسة بالمعنى الشامل لها، وليست مساحة يمكن أن نسميها مساحة غير السياسي، ولكنها مساحة السياسة الاجتماعية أو الاجتماع السياسي.

وإذا صح هذا التصور، فهو يصل بنا إلى تفوّق الاجتماع في الأهمية على

السياسة في الثقافة العربية، وفي الوقت نفسه يتأكد لنا أن السلوك السياسي الشعبي، يرتبط بالقضايا الاجتماعية، ويصبح هدفه النهائي يتراوح بين:

١ ـ التأكيد على استقلال الحياة الاجتماعية عن السياسة.

٢ ـ صد أي تدخل من الدولة في الحياة الاجتماعية والدينية للناس.

٣ ـ توجيه السياسات الرسمية ذات الأثر الاجتماعي والديني، في الاتجاه الذي يعبر عن رأي الشارع.

يمكننا أن نتصور إذن وجود مجال اجتماعي وآخر سياسي، والأول يقع تحت السيادة الشعبية المباشرة، والتي تجعل الناس ترفض التدخل فيه من أي طرف، كما يجعل بعض القوانين التي تأتي دون أن تكون معبرة عن رأي الناس، وكأنها بلا أي جدوى، فلا توجد مساحة للسيطرة السياسية على المجالات الاجتماعية الخالصة. ولكن من الجانب الآخر، سنجد مجالا سياسيا يخص أهل السياسة والمشتغلين بها، وهو مجال قد يحظى بمتابعة الناس له، ولكنه ليس مجالا لتفاعلهم. وبين المجالين مجال السياسة الاجتماعية، أي مساحة التداخل بين السياسة والاجتماع، وفيها يقوم الناس بدورهم العام، ويتحرك الشارع "الاجتماعي" السياسي بفاعلية، وفيها أيضا الشروط التي يطالب الناس بها حكامهم، وهي المساحة التي تتحدد فيها البيعة أو الخروج على الحاكم.

من هذا المنطلق نرى أن المجال الاجتماعي ليس تابعا للمجال السياسي، وهو فرق نظنه مهما بين الثقافة الغربية والثقافة العربية. وبسبب أهمية المجال الاجتماعي واستقلاله النسبي عن المجال السياسي، أصبح هذا المجال هو المحل الأول للفعل الإيجابي في الشارع العربي. كذلك، فإن المجال الاجتماعي يرتبط ارتباطا وثيقا بالمجال الديني، بل إن الدين هو المسيطر الحقيقي على المجال الاجتماعي، مما يجعل سيطرة أي مجال آخر، ليس فقط غير مقبولة، بل ستكون اعتداء على هيمنة الدين على الحياة الاجتماعية للأمة.

ولأن الدين هو المنظم الحقيقي للحياة الاجتماعية، أصبحت السياسة مجالا مستقلا يسيطر على الوظائف والمهام العامة، أكثر من سيطرته على حياة الناس.

وفي ضوء هذا الفهم المختلف للسياسة ومجالها، علينا أن نكتشف الكيانات السياسية ودورها، ومتى تكون هذه الكيانات فاعلة. والتصور السابق، يفترض ضمنا، وجود مؤسسات سياسية تعمل في المجال السياسي، وأخرى اجتماعية تعمل في المجال الاجتماعي، وثالثة اجتماعية سياسية، تعمل في المساحة بين السياسي من جانب والاجتماعي والديني من الجانب الآخر، أي مساحة السياسة الاجتماعية و السياسة الشرعية.

والمؤسسة السياسية، هي الدولة، أو دولة الحكم ودواوين الإدارة، المنوط بها أعمال الإدارة المركزية، وأعمال الحكم والسياسة، والدفاع عن الأرض، والمسائل الأمنية الداخلية، والسياسة الخارجية، وغيرها. وهي بذلك مؤسسة للعمل السياسي المباشر، كما أنها مؤسسة العمل الإداري، والفني، الذي ينظم العمليات المركزية.

أما الأحزاب، فهي ليست مؤسسات الإدارة السياسية، ولكنها مؤسسات سياسية يفترض فيها الشعبية والجماهيرية، وتهدف للوصول إلى موقع قيادة المؤسسة السياسية. وهي بهذا المعنى مؤسسات سياسية تعمل في المجال السياسي، وهو مجال كما رأينا في التصور السابق، ليس جماهيريا، بل هو مجال تخصصي، له أهله. وفي المقابل، فإن المؤسسات الاجتماعية السياسية، التي نتصور أنها المنوط بها القيام بالدور الأساسي في المساحة المتداخلة بين السياسة من جانب والدين والاجتماع من الجانب الآخر، هي المقابل الفاعل لفكرة الأحزاب، التي نرى أنها غير ملائمة للنموذج الاجتماعي العربي الإسلامي.

والمؤسسة الاجتماعية السياسية، في تصورنا، هي مؤسسة اجتماعية أولا وأخيرا. ولكنها، وبجانب دورها الاجتماعي ووظيفتها الحياتية، تقوم بدور

سياسي، من أجل توجيه وتأييد السياسة المعبرة عن الأمة في قيمها وعقائدها، والتي تحقق لها نموذج الحياة الذي تتمناه وتصبو له. والمؤسسة الاجتماعية، هي كل الجماعات والمؤسسات الأهلية والكيانات العائلية والقبلية، والمؤسسات الدينية. وهذه الكيانات جميعا تمثل الفعل الاجتماعي، والعمل الخيري، والتضامن والتكافل الاجتماعي، والنشاط الديني والعبادة والفقه، وفي مجملها تشكل حياة الناس، وتملأ مجال الاجتماع البشري، الذي يحقق الإشباع لعامة الناس، ويعبر عن ثقافتهم.

ومن هذا المجال الاجتماعي، تخرج كيانات اجتماعية، لتقوم بدور سياسي، إما في مواقف محددة، وإما بشكل دائم. ومعني ذلك، أن المؤسسة الاجتماعية عندما تقوم بدور في المساحة بين الاجتماعي الديني والسياسي، قد يكون دورها مرحليا يرتبط بمواقف محددة، ثم يغيب هذا الدور، في حالة عدم وجود الضرورة، أو يكون دورها في المجال السياسي الاجتماعي، وظيفة دائمة لها، وهو أمر يتحدد من خلال طبيعة المؤسسة نفسها، وتوجهات القائمين عليها.

وهذه المؤسسة الاجتماعية السياسية، أي الجماعة السياسية، تقوم بدورها تجاه السياسة، بجانب نشاطها الاجتماعي، ووجودها الاجتماعي، وكلاهما يمثل أصل وجودها، وليس النشاط السياسي، والذي يكون دورا لها تختاره. وهي بذلك جماعة تؤثر على السياسة، وتحاول أن توجهها، مدعومة من جماهيرها. وإذا وصلت الجماعة إلى الوضع الذي تحتل فيه الوظيفة السياسية نفسها، فإنها لن تستطيع ممارسة السياسة كجماعة سياسية، بل سيخرج منها رجل السياسة الذي يكلف ويبايع على القيادة، ويكون الحاكم قد جاء من هذه الجماعة، وهي تسانده وتبايعه، وتصبح رصيده الاجتماعي، فإذا خرج عن السياسية الاجتماعية والشرعية للجماعة، خرجت عليه الجماعة وطالبت بعزله. نقصد من هذا أن الجماعة السياسية، كيان اجتماعي يقوم بدور سياسي، ولكنها ليست مؤسسة سياسية خالصة، فإن أصبحت كذلك، فقدت وجودها الاجتماعي، بل وتفقد وجودها أصلا.

إذا كان التصور السابق يفرق بين الجماعة والحزب من حيث التكوين، ويفرق أيضا بين أكثر من معنى وتصور للسياسة، فإن المحصلة النهائية تصل بنا إلى تكوين سياسي للجماعة السياسية، يختلف في الدور والهدف والبنية عن الحزب السياسي. وهذا مما يؤدي في النهاية لنوع مختلف من الحركة السياسية. وحتى تكتمل الصورة، علينا أن نرى الجماعة السياسية ودورها، لنرسم صورة أكثر وضوحا للعمل السياسي الذي نتصوره.

فالحزب كمؤسسة سياسية، يعمل في صفوف المعارضة أو يمثل الأغلبية ويصل إلى الحكم، ويكون الوصول إلى الحكم هدفا أساسيا يسعى له الحزب، وعليه أن يصل له. وبدون القدرة على الوصول إلى الحكم، أو الاشتراك في تكوين الحكومة مع الأحزاب الأخرى، قد يتعرض الحزب للجمود ويفقد التأييد الذي يحظى به. بهذا المعنى، نرى أن الحزب مؤسسة حكم، يقدم نفسه للجماهير بهذا الوصف، حتى يمارس الحكم في النهاية. وعندما يكون الحزب في مقاعد المعارضة، نجده يعارض من منطلق أنه بديل للحزب الحاكم، ويقدم نفسه في المواقف المختلفة بالشكل الذي يقنع الناخبين لانتخابه في المرة التالية. نخلص من هذا إلى أن الحزب لا يوجد بمعزل عن محاولة الوصول إلى الحكم. ويتحدد وجود الحزب واستمراره، بقدرته على البقاء كبديل، يمكنه أن يصل إلى الحكم.

على الجانب الآخر، نتصور أن الجماعة السياسية، تمثل بنية لها دورها السياسي، الذي تقوم به في كل الحالات. فهي كيان يمارس السياسة العامة، الاجتماعية والشرعية، ويتمحور هدفها الأساسي في القدرة على التأثير على التوجه العام للأمة، والدولة والحكم. فالهدف الذي تسعى له الجماعة السياسية، يتلخص في الأهداف الأساسية المعلنة، والتي تمثل المبادئ الحاكمة لنظام الحياة كما تتصورها الجماعة. ولذلك، فالجماعة السياسية تمثل نموذجا حياتيا، تمارسه أولا، وتدعو الناس له ثانيا، ثم تنادي المؤسسات المعنية

بتحقيقه. ولأن التصور الذي تحمله الجماعة، غالبا ما يكون تصورا عاما وشاملا، فإن الجماعة نفسها لا تستطيع أن تحقق هذا التصور في النظام العام للأمة، بقدر ما تستطيع تحقيقه في بعض المجالات، وتدعو الآخرين إلى تحقيقه في المجالات الأخرى.

فإذا كان الحزب يحمل برنامج عمل سياسيا يخص الحكم وسياساته وسلطته، ولذلك يكون مجال عمل الحزب محدودا في إطار الممارسة الفعلية للسلطة، فالجماعة السياسية، على خلاف ذلك، تمثل نموذجا حياتيا، لا يكون مجال تطبيقه من خلال السلطة الحاكمة فقط. وبهذا تتجه الجماعة السياسية بدعوتها إلى مجمل جمهور الأمة ومؤسساتها، ويصبح نشر المبادئ العامة للجماعة هو الهدف الأول، وتطبيق الجماعة لأفكارها في داخلها وبين أعضائها، هو النموذج التطبيقي الأساسي.

الجانب الآخر المهم، أن الجماعة هي وحدة حياتية أساسية. وحتى بالنسبة للجماعة السياسية، مثلها مثل الجماعات الاجتماعية والدينية والمهنية والجغرافية، يكون وجودها الأساسي في أنها كيان جمعي حياتي، يعيش بين الناس ويمارس الحياة في العديد من الجوانب والأنشطة. فالحزب يمارس الحياة العملية والفعلية في الحكم، أما الجماعة فتمارس الحياة الفعلية والعملية في كل لحظات وجودها. نقصد أن الجماعة السياسية، وحتى تكون جماعة بالمعنى الحقيقي، يجب أن تكون وحدة حياتية، مثلها مثل العائلة. ولذلك، يكون الوجود الواقعي للجماعة بين الناس، وممارستها الحياتية، هو النموذج التطبيقي لأفكارها. وهو النموذج الذي يجسد هذه الأفكار ويطورها، ويضعها في تفاعل مباشر مع الآخرين.

ومن خلال التكامل بين الفكر الذي تدعو له الجماعة وتطبيقها الفعلي له في ممارستها الحياتية، ومن خلال ممارسة الأعضاء لنشاطهم العملي والاجتماعي داخل الجماعة، يتحقق الوجود المادي والواقعي للجماعة، سواء كانت في الحكم أو قريبة منه أو لم تكن. ويصبح الوصول للحكم، ليس الهدف

الوحيد، ولا هو شرط الوجود، أو ضرورته. وليس هذا فقط، لأن فكرة الجماعة السياسية، التي تمثل وحدة حياتية، تؤدي إلى تحولها لنموذج تطبيقي مكتف بنفسه. وبقدر ما يحقق من نجاح في الواقع العملي، يكون قد حقق التواجد السياسي، والأهم أنه يحقق بهذا فعلا سياسيا يؤثر على مجمل السياسة العامة للأمة والدولة.

ولعل النموذج المهم يتمثل في الحركة الإسلامية، والتي تمثل جماعات دينية واجتماعية وسياسية، بدرجة أو أخرى. فهذه الجماعات، التي لم تصل للحكم في الغالب من الأحيان، تركت الكثير من التأثيرات على مجمل أوضاع الأمة الحياتية والسياسية والاجتماعية، وأثرت على القضايا المطروحة والتوجهات السياسية الأخرى، بل ونقول إنها في الكثير من الأحيان ساهمت في تشكيل توجهات القوى السياسية والأحزاب والحكومات، إما تأييدا وإما معارضة لها، أو حربا عليها. ولهذا الكثير من الأسباب، يهمنا منها في هذا المقام، أن الجماعات الإسلامية طرحت نمطا للحياة، ومارسته، مما جعل هذا النمط فاعلا ومؤثرا في توجهات الحراك الاجتماعي والسياسي الراهن والمستقبلي، برغم أنها لم تكن في الحكم، ولكنها كانت ومازالت أحد الفعاليات التي تشكل وتؤثر في الحياة على مستوى البنية الاجتماعية الأساسية.

نتكلم هنا إذن، عن جماعات سياسية تشكل مع غيرها بنية الأمة، أيا كان موقعها من الحكم. ولهذا، فإن الجماعة السياسية لا يجوز لها أن تمارس الحكم أو المعارضة مثل الحزب. فالجماعة، وهي في المعارضة، تدعو الأمة لمبادئها وتطبقها في حدود وجودها العملي في الوقت نفسه، وعندما تكون في الحكم أو قريبة منه أو متحالفة معه، يكون عليها أيضا أن تستمر في الدعوة العامة، وفي التطبيق الفعلي في النطاق العملي للجماعة، ويضاف لذلك مهمة التطبيق العملي للمبادئ في مساحة السلطة التي يصل لها رموز من الجماعة. فكما أشرنا، الجماعة نفسها لا تكون في السلطة كجماعة، بل يخرج منها من يشكل

الحكومة، أو يصل للسلطة، أو يشارك فيها، وتكون الجماعة هي إطار المرجعية والشرعية، الذي يعضد ويساند، وأيضا يراجع ويحاسب.

ومن خلال العمل السياسي، يتغير موقف الحزب السياسي بين الغلبة والتراجع، وبالتالي يختلف وزنه السياسي تبعا لذلك. أما الجماعة، فيتحدد وزنها السياسي، بحجمها ونفوذها، وعدد الأعضاء، ومكانتهم الاجتماعية، ومدى انتشار الجماعة، وتنوع الشرائح الاجتماعية التي تقبل على الانتماء لها، والقدرات المادية للجماعة. وكذلك يتحدد الوزن الاجتماعي السياسي للجماعة بمدى تأثير نشاطها في الحياة اليومية، ومدى وجودها الواقعي الملحوظ في مختلف دروب الحياة. أما مدى قرب الجماعة من السلطة أو بعدها عنها، فهو أمر لا يحدد مكانة الجماعة أو وزنها السياسي والاجتماعي، بل يحدد دورها السياسي المباشر في حد ذاته. وأكثر من هذا، يمكن أن تكون الجماعة من أكبر الجماعات وأكثرها مكانة ووزنا، ولكنها ترفض الدخول في التنازع أو التنافس على السلطة، لسبب أو آخر، دون أن يؤثر ذلك على فاعليتها أو مكانتها. فالجماعة السياسية، لا يتحدد موقفها من السلطة من خلال أصوات الناخبين فقط، بل من خلال توجهات الجماعة نفسها وقراراتها الداخلية. فعلى سبيل المثال، قد ترى الجماعة أن القيام بالدور السياسي المباشر، عمل لا يناسبها، وأن الدور الذي تختاره الجماعة لنفسها، هو التأثير في السياسة العامة الاجتماعية والشرعية، لتكون من القوى السياسية التي تحدد توجهات الرأي العام. ويمكن أن تجد الجماعة أن دورها الأساسي، هو في المشاركة الفاعلة والمؤثرة في التشريع، وليس في ممارسة الحكم أو تشكيل حكومة.

وفي تصورنا، أن هذه المعاني ليست فقط بدائل، بل نقول إننا نرى الجماعة السياسية في الدور السياسي العام، والدور التشريعي، الخاص بالدستور والقانون، وكذلك الدور الفاعل في التأثير على دوائر صنع القرار، تأييدا للحكم أو معارضة له. وتلك المهام والأدوار تأتي أولا، وقبل الممارسة

المباشرة للسلطة، ويصبح إجمال هذه الصورة، بما فيها تأييد مرشح للرئاسة في مواجهة آخر، من أعضاء الجماعة أو من خارجها، يحقق الدور السياسي المباشر والفاعل للجماعة في السياسة، ولكن بتصور يختلف عن فكرة أنها جماعة تشكل الحكومة، أي جماعة تحكم، وهي الفكرة التي تلائم الأحزاب. فالحزب يحكم، وهو في الوقت نفسه ليس إلا مؤسسة للحكم، يوجد من أجل الحكم، ويزول إذا زال الأمل في الوصول إلى الحكم.

ومن هذا المنطلق، تتأثر الجماعات، ويتأثر وجودها الشعبي والجماهيري بعوامل أخرى، تختلف عن تلك العوامل المؤثرة على الأحزاب. ومنها مثلا، مدى ما تمثله الجماعة من التنويعات الاجتماعية والثقافية في الأمة. فالجماعة ليست مجرد برنامج سياسي يمكن أن يعبِّر عن قطاع عريض من المجتمع، فهي بناء اجتماعي فرعي داخل الأمة، يظل في كل الأحيان معبِّرا عن شرائح دون الأخرى. وبقدر قدرة الجماعة على توسيع دائرة تعبيرها الاجتماعي عن مفردات الثقافة والاجتماع داخل الأمة، بقدر ما يكون وجودها يحظى بمرتبة الجماعة القائدة، أو الجماعة الرئيسية.

من الجانب الآخر، فإن الجماعات يمكن أن تتعرض لخطر الانغلاق على نفسها، مما يجعلها جماعة مغلقة ويفقدها وجودها الاجتماعي والسياسي، وبالتالي يتراجع تأثيرها. وعلى صعيد آخر، تواجه الجماعات مشكلة التجديد الفكري، لأن ارتباطها الوثيق بالبيئة الاجتماعية والتفاعل المستمر معها، يفرض قيودا على الجماعة، يجعلها في أحيان كثيرة تختار بين التمسك بالسائد من الأفكار، حتى لا تفقد وجودها الاجتماعي، أو المغامرة بالتجديد الفكري الذي قد يعرضها لفقدان وجودها الاجتماعي.

خلاصة ذلك، أن مقياس الغلبة الانتخابية، يحدد الوزن السياسي للأحزاب. أما الجماعات، فإن المحك الحقيقي الذي يحدد مستقبلها، هو قدرتها على الحفاظ على دورها الحياتي العملي، بعد قدرتها على الحفاظ على وجودها الداخلي نفسه، أي بقاء الجماعة وتماسكها وحيويتها الداخلية. بهذا

المعنى، يكون التنافس بين الجماعات، أكثر تعقيدا من التنافس بين الأحزاب. فالحزب يمكن أن يحصل على الأغلبية المطلقة، وأن يلحق بالأحزاب الأخرى الهزيمة، وينفرد بتشكيل الحكومة، ويحاصر المعارضة، ويمكنه عندئذ أن يستبد بالحكم، أو يحاول حل الأحزاب الأخرى، أو بعضها. وبالطبع، ليس المقصود أن فوز حزب في الانتخابات يؤدي إلى هذه النتائج، بل المقصود استعراض منظومة متكاملة من المصطلحات والمعاني، لنرى دلالتها في حالة النظام القائم على الجماعات السياسية وليس على الأحزاب.

في الواقع، سنجد أن العلاقة بين الجماعات السياسية، سوف تأخذ أبعادا ومعاني أخرى. فالجماعة لا تستطيع أن تقضي على أخرى، أو تلحق بها الهزيمة، أو تنحي تأثيرها جانبا. بل الذي يحدث في الواقع، سواء في تجربة الحركات الإسلامية، أو في النماذج العائلية والقبلية، أو تلك المهنية وغيرها، أن الجماعات تدخل في تنافس مستمر على أرض الواقع، مما يجعل تفوق جماعة على أخرى، مسألة لن تحددها الانتخابات، بل سيحددها التنافس المعيشي، الذي قد ينتج عنه تفوق جماعة على المستوى الحياتي مما يجعلها أكثر قدرة على جذب الأعضاء عن جماعة أخرى، أو يجعلها قادرة على جذب أعضاء من جماعات أخرى. ويصبح التفوق السياسي، والاقتراب من دوائر صنع القرار، أحد العناصر التي تميز جماعة عن أخرى، مما يساعد الجماعة الأقرب للسلطة والأكثر نفوذا، على جذب المزيد من العضوية، وبالتالي تحقيق نفوذ أكبر.

والأهم من ذلك، أن الجماعات ليست بناءات متنافسة يلغي بعضها البعض، بل هي أساسا بناءات مهما كان التنافس بينها، تتجاور وتتعايش إن لم يكن دائما فغالبا. فلا توجد جماعة يمكن أن تحل محل الجماعات الأخرى، كلها أو بعضها، بل في الغالب من الأحيان سنجد صعوبة في أن تحل جماعة محل أخرى، أو أن تستقطب كل أعضاء الجماعة الأخرى. فالعلاقة بين الأحزاب تتحدد من خلال درجة الغلبة السياسية الانتخابية، أما

العلاقة بين الجماعات فتبنى أساسا على حقيقة لا يستطيع أحد إنكارها : أن كل الجماعات هي واقع حياتي ، وأنها برغم التفاوت في أوزانها ومكانتها ، تعيش معا . يمكن بالطبع أن ينشأ صراع بين جماعة وأخرى ، أو يحدث تحالف بين بعض الجماعات ، ولكن المعيار الحاكم هنا سيكون بقدر المصالح المشتركة ، والضرورات العملية ، والعوامل المبدئية ، التي ستحدد علاقات الجماعات بعضها ببعض ، وفي حياتها اليومية العادية ، وتلك العلاقات سوف تنتقل إلى المجال السياسي ، والممارسة السياسية ، دون أن يكون العامل السياسي هو الحاسم في تحديد العلاقات بين الجماعات ، أو في تحديد أوزانها أو قوتها في مقابل بعضها البعض .

وعلى مستوى الموقف السياسي ، يمثل الحزب برنامج عمل سياسي ، يحدد الحلول الفنية التي يراها صالحة للتطبيق العملي ، ويراها قادرة لتحقيق النتائج العملية التي يهدف لها الحزب . وبهذا يكون الحزب قد حدد لنفسه برنامجا يمارسه عندما يصل إلى السلطة . ويصبح المعيار الحاكم لأداء الحزب ، في مدى التزامه بالبرامج والأهداف التي حددها في حملته الانتخابية ، كذلك مدى ملاءمة الأفكار التي طرحها لتحقيق هذه الأهداف . وبالطبع فإن الأمور في السياسة لا تأتي على هذا النحو ، حيث تبقى هناك مسافات بين الحملات الانتخابية ووعودها وبين السياسات المطبقة على أرض الواقع . ولكن الصورة الإجمالية هي التي تهمنا ، والتي يتضح منها أن الممارسة العملية والسليمة للنظام الديمقراطي الحزبي ، تقوم أساسا على أن الحزب يمثل كيانا فنيا للممارسة السياسية والإدارية والفنية لأجهزة الدولة والحكم . وعليه ، قد يكون الاختلاف بين حزب وآخر ، ليس في الهدف بل في وسائل تحقيق الهدف . ولهذا ، نرى أن الحملات الانتخابية تحمل وعودا بسياسات محددة ، وقرارات يَعدُ المرشح ، وبخاصة مرشح الحكم أو الرئاسة ، باتخاذها فور الوصول إلىَ مقعد الحكم .

ولهذا أيضا ، وعلى الجانب الآخر من الصورة ، نجد الكثير من الباحثين والمراقبين الغربيين ، يلحون على السؤال عن البرامج السياسية للحركات

الإسلامية، وغالبا لا يجدون الإجابة التي يبحثون عنها. وكل إجابة ترسم لهم ملامح الموقف السياسي، لا تكون كافية، لأنها ببساطة ليست برامج حسب تصورهم الفني للبرامج. والحقيقة أن الحركات الإسلامية على الجانب الآخر، أحيانا لا تحدد من مواقفها العامة، تجاه السياسة الاجتماعية والشرعية إلا بعض المبادئ الأساسية، وغالبا ما يكون الفاصل بينها وبين الرؤية المتكاملة، ليس عدم الرغبة في الوصول إلى هذه الرؤية، ولكن حالة الإقصاء التي تبعد الحركة الإسلامية عن الممارسة العامة المباشرة، وبالتالي تبعدها عن الاحتكاك المعيشي الذي يطور الأفكار ويفصلها تعريفا وتطبيقا. ولكن الأمر في النهاية بالنسبة للجماعة السياسية لن يصل لحد البرامج التفصيلية، بل سيظل في مستوى السياسات العامة والتوجهات الأساسية، والتي يكون لها تأثيرها السياسي المباشر، وتأثيرها على الأوضاع الاجتماعية.

أما مسألة البرامج الفنية، فهي تخص الممارسين للسياسة والسلطة والحكم، والعمل الإداري الفني، وهم قد يكونون من الجماعة أو يحصلون على دعمها، ولكنهم في النهاية ليسوا كل الجماعة، وفي الوقت نفسه فإن الرابط الذي يربط الجماعة ويكونها ويؤكد تماسكها الداخلي، هو المبادئ، أي عقيدة الجماعة، أما البرامج الفنية، فهي مهارات عملية، لا تنشئ جماعة، ولا تربط بين أعضائها. لهذا ستظل أهمية البرامج الفنية، بالنسبة للجماعات السياسية، تنحصر في المواقف العملية التطبيقية، دون أن تكون شعارا. وسنجد هذه البرامج تأخذ الاهتمام الملائم، في أنشطة الجماعة نفسها، وما تقوم به من مشروعات لأعضائها وللآخرين، وفي كل عمل عام تمارسه وتصل إليه. لذلك، فالكثير من التفاصيل الفنية التي ستحدد النمط الفني للجماعة السياسية، لن تظهر إلا بقدر الفرص العملية المتاحة لها، وبقدر اقترابها من دوائر السلطة.

وقائع الحاضر السياسي

إذا كنا نرى أن النموذج الحزبي ليس هو النموذج الملائم في السياق العربي الإسلامي، فإن هذه الرؤية لا تقوم فقط بسبب أنه نموذج غربي، ولكن لأن

التطبيق العملي كشف عن أوجه للقصور جعلت التجربة الحزبية في البلدان العربية يشوبها الكثير من القصور. لهذا يصبح تحليل التجربة الراهنة وسيلة للوصول إلى نموذج أفضل، يضع في حُسبانه الجوانب الإيجابية من التجربة الراهنة، ويتأسس على الموروث الحضاري، وأسسه الاجتماعية والثقافية.

وقد ظهر من التجربة الحزبية المصرية، العجز الواضح للأحزاب على أن تكون الإطار الذي يستوعب حركة الشارع السياسي، للدرجة التي ظهرت بوضوح في الانتخابات التشريعية، وتأكدت من تعدد الأسس التي يتم عليها الانتخاب، دون أن يكون الأساس الحزبي واحدا منها. وفي المقابل، لا توجد جماعات سياسية بالمعنى الذي سبقت الإشارة له، إلا جماعة الإخوان المسلمين، التي تمثل جماعة شاملة، وليست جماعة سياسية فقط. وهذا الوضع، في تصورنا، هو الذي دفع كل عناصر البناءات الجماعية الطبيعية، لتؤدي دورا محوريا في الانتخابات، برغم أنها ليست تكوينات جماعية سياسية، بل هي تكوينات اجتماعية لا تعمل بالسياسة، وليس لها رؤية أو موقف سياسي محدد.

بهذا المعنى، نجد أن العائلة والقبيلة، احتلت مركزا مهما في التأثير على العملية الانتخابية، وبرغم أنها تكوينات اجتماعية وغير سياسية، إلا أن ذلك لا يمنع من أن يكون لها موقف سياسي، أو أن تكون العائلة مثلا، كيانا يؤيد تيارا سياسيا بعينه. ولكن الواقع الراهن، يؤكد أن العائلات والقبائل في مصر يغلب عليها عدم التميز بموقف سياسي، وعدم الانتماء إلى تيار سياسي محدد. وقد جاء بعد العائلة والقبيلة، من حيث التأثير في الانتخابات المصرية، الكيانات الجغرافية الجماعية، فتحوّل النازحون من محافظة لأخرى، والنازحون من القرية إلى المدينة، إلى كتل انتخابية منظمة، كان لها تأثير كبير في مجرى العملية الانتخابية. يضاف لذلك أن الدوائر الانتخابية نفسها، تحولت إلى كتل انتخابية مقسمة حسب الموقع الجغرافي داخل الدائرة، مثل الأحياء، أو القرى والمدن. وبهذا دخل الناخب المصري الانتخابات من

خلال التكوينات الجماعية ودوائر الانتماء الجماعي التي ينتمي لها بالفعل، والتي تؤدي دورا في حياته الاجتماعية، دون أن يكون لها دور سياسي في حياة الناخب، أو دور سياسي في الحياة السياسية العامة.

وفي المقابل، كان التميز الأساسي لأداء جماعة الإخوان المسلمين، نابعا في جانب منه، من كونها الكيان الجماعي الذي جمع بين الانتماء الاجتماعي والدور السياسي، فأصبح المنتمي للجماعة والمتعاطف معها، يساند مرشحها الذي يعبر عن الالتزام الاجتماعي، وكذلك يعبر عن برنامج سياسي، أو على الأقل يعبر عن شعارات سياسية أساسية، تلقى القبول في الشارع المصري. وبرغم ما تواجهه الجماعة من عدم اعتراف الدولة بها، ورفض إعطائها مظلة قانونية، والملاحقة الأمنية المستمرة لها، فإن أداء الجماعة في النهاية جاء متميزا، وعبّر في النهاية عن قدرة البناء الجماعي الذي يلعب دورا سياسيا، ويرفع شعارا سياسيا على أن يكون الفاعل في تحريك الشارع السياسي أكثر من البناء الحزبي.

وعلى الجانب الآخر، شهدت الانتخابات المصرية ما يُعْرَف بظاهرة نواب الخدمات. ويرى المراقبون أن هذه الظاهرة كان لها السيادة في الانتخابات التشريعية على حساب ما يسمى بنواب التشريع. والمقصود من ذلك أن الناخب قد اختار النائب الذي يقدم له الخدمات، ولم يختر النائب الذي يمكن أن يعبر عنه تجاه التشريعات والقوانين الجديدة والتي تصدر من مجلس الشعب. وربما يكون أحد العوامل المؤثرة في هذه الظاهرة، هو اعتقاد الناخب أن النائب الذي يختاره لن يكون متحكما أو مؤثرا في عملية التشريع، حيث يغلب الظن أن الحكومة هي المسيطر الحقيقي على عملية التشريع. ولكن على صعيد آخر، تعبر ظاهرة نائب الخدمات عن اهتمام الناخب بأن يكون له من يمثله تجاه جهة الإدارة فيما يخص ما يحتاج إليه الناخب والمنطقة التي يعيش فيها من خدمات، يفترض أن تقوم بها الدولة، وربما تقصر فيها، أو يكون لها أولويات تختلف عن تلك التي يتصورها الناخب.

ويرغم أن بعض المراقبين رأوا في هذه الظاهرة مساسا سلبيا بالديمقراطية والوظيفة التشريعية لمجلس الشعب، فإن النظرة التي تضع في حُسبانها وجهة النظر الشعبية تدفعنا للقول بأن وظيفة النائب كراع لمصالح الدائرة التي جاء منها، هي وظيفة ضرورية ومطلوبة شعبيا، مما يجعل تقنين هذه الوظيفة مسألة مهمة، دون أن تترك لتصبح عملية لجمع التوقيعات من السادة الوزراء على الطلبات التي يحملها النائب من الدائرة التي ينتمي لها، أو طلباته الشخصية، وهو الأمر الذي يؤدي إلى قلب موازين العلاقة بين النائب والوزير، فالأول له حق الرقابة على الثاني. وخلاصة ذلك، أن يتم ترجمة الدور الرقابي لنواب مجلس الشعب على الحكومة، ليصبح في جانب منه رقابة من النائب على دور الحكومة وأدائها في الدائرة التي ينتمي لها، ومحاسبة لأي تقصير، ومطالبة بالمشروعات المتأخرة، وبذلك يكون لمجلس الشعب دوره في توزيع الموارد الحكومية وتحديد أولوياتها.

والدور الخدمي لنائب مجلس الشعب، يتفق مع فكرة الانتماء الجماعي، والاجتماعي، كأساس للتكوينات الفاعلة في الشارع. فالدور الخدمي جزء أصيل من دور القائد الشعبي، بكل صوره وأشكاله. فكبير العائلة أو القبيلة، عليه دور خدمي رئيسي تجاه أبناء العائلة أو القبيلة. وحتى في تجمعات الأحياء، أو الكتل التي تنتمي لقرية أو مدينة، سنجد أن الشخص الذي يرمز لهذا التجمع أو ذاك يقوم بتقديم العديد من الخدمات للمنتمين إلى جماعته. وهذا الدور يقوم أساسا على الدور المركزي للقائد الشعبي في حل المشكلات التي يتعرض لها المنتمون للتكوين الاجتماعي الذي يقوده. وربما يؤدي هذا إلى تحديد عدد من الخصائص التي تميز القائد الشعبي، والتي تحدد من يصلح لهذه المهمة. وسنجد من أهم الخصائص أن يكون قادرا على الفعل الإيجابي تجاه المواقف التي تواجهها جماعته، وهذه القدرة قد تكون في مهارات شخصية، أو إمكانات مادية، أو صلاحيات وظيفية أو غيرها.

ولا نستطيع في هذا التصور، أن نفترض إمكان وجود قيادة محلية، دون أن يكون لها دور في حل المشكلات. كذلك، وعندما نعود إلى التصور

البنائي للجماعات، سنجد أن الجماعة لها وظائف حياتية أساسية، وأن كونها جماعة يعني أساسا أنها «كائن حي»، وليست مؤسسة وظيفية مثل الأحزاب. لذلك سيكون للنائب الذي يمثل الجماعة، أو المحيط الاجتماعي الذي أعطاه صوته الانتخابي، دور مباشر في حياة الناس. وعندما لا يقوم النائب بهذا الدور، ينفض الناس من حوله في الانتخابات التالية، ويعطون صوتهم لشخص آخر، أي بمعنى أدق، يقوم الناس بعزل قيادة محلية وتعيين قيادة أخرى مكانها. وعندما سمح الإشراف القضائي في انتخابات عام ٢٠٠٠ بمساحة ملائمة من الحرية والنزاهة، وبعد الكثير من الانتخابات المطعون في نزاهتها، حدثت عملية واسعة لتغيير القيادات المحلية، أعادت التوازن للبنية الاجتماعية، فتم التخلص من القيادات التي لم تقم بدورها تجاه الناس، وكذلك القيادات التي احتكرت المنصب، أو التي مثلت سيطرة لعائلات على أخرى لزمن طويل، أو القيادات العائلية التي شاخت ولم تفتح الباب أمام القيادات الشابة لنفس العائلة.

خلاصة هذه المشاهدات، أن الناس انتصرت لتصوراتها ورغباتها وميولها، ولكن العملية السياسية الديمقراطية والحزبية لم تنتصر لأنها لم تراع توجهات الناس وميولهم. وأصبح الواقع الراهن يأتي بنواب بعيدين عن السياسة، أي النائب غير السياسي، بسبب أن المساحة الفاعلة في العملية الانتخابية، هي البناءات الاجتماعية الجماعية، وهي البناءات الفاعلة في الحياة عامة. وعلى هذا، فإن مصير التجربة السياسية المتعلقة بالأحزاب كمؤسسة سياسية فاعلة، والمؤسسة الوحيدة التي يحق لها العمل السياسي، يميل نحو التراجع الملحوظ للفعل السياسي في مقابل الفعل الاجتماعي النشط، مما يؤدي لحركية اجتماعية واقتصادية لا تعبر عن نفسها في حركية سياسية مماثلة.

وهذا الواقع سيؤدي على المدى الطويل إلى تقلص الأحزاب، حتى تختفي عمليا من الوجود السياسي. وفي الوقت نفسه، فإن الحزب الحاكم يتجه إلى التقلص السريع، ليترك المجال للدولة بوصفها القوة الإدارية والأمنية، والجهة التي يتوجه لها الناس والنواب طلبا للخدمات وحل المشكلات. والصورة

بهذا الشكل ستؤدي إلى اختفاء الدور التشريعي، وغلبة الجانب غير السياسي، ليصبح مجلس الشعب مجلسا يضم ممثلي الكيانات الاجتماعية التي لا تعمل بالسياسة، فتسيطر الوظيفة الخدمية. وعلى الجانب الآخر، ومع استمرار التضييق على الجماعات السياسية، وهي في الواقع الحالي الجماعات الإسلامية، تصبح القوى السياسية الفاعلة، والتي تنتظم في نموذج جماعي له شعبيته، خارج إطار العمل السياسي الرسمي، مما يكرس إخراج الأمة خارج العملية السياسية، من خلال إخراج جماعات منها، والأهم إخراج النموذج الجماعي الذي يأتي تعبيرا عن الموروث الحضاري العربي الإسلامي. وبهذا، يكون الجهد المبذول من أجل تطبيق التجربة الديمقراطية الغربية، هو إهداراً لجهود الأمة، وإهداراً للتجربة الديمقراطية نفسها، لأن الرغبة في الاستفادة منها تحولت لتقليدها، لا للتعلم منها، برغم الفروق الحضارية الواضحة بين البيئة التي جاءت منها الديمقراطية والبيئة العربية الإسلامية.

في هذا الوضع، قد تتحول بعض الأحزاب للاعتماد المباشر على العائلات، لتصبح قوة الحزب مستمدة من العائلات التي تؤيده، وهو ما يحدث الآن بدرجات متفاوتة، وبشكل واضح بالنسبة للحزب الوطني الحاكم. وهو الأمر الذي يعني أن الحزب تحول إلى مؤسسة تتعاقد على قوتها مع جماعات أخرى، فتكون هذه الجماعات الاجتماعية هي صاحبة النفوذ الشعبي، والحزب يستفيد من نفوذها. ومثل هذه العلاقات تقوم على تبادل المصالح، مما يجعل الحزب الحاكم ملتزما بتقديم الخدمات التي تتيح له المساندة من العائلات والقيادات المحلية. ولأنه الحزب القادر على تقديم الخدمات، فهو الحزب المعرض لأن يصبح واجهة لجماعات غير سياسية.

من الجانب الآخر، يمكن للجماعات الإسلامية التي ترى أن الحزب هو فرصتها في العمل السياسي، أن تقيم لنفسها حزبا، إذا سمحت الحكومة بذلك. وسيكون الحزب هو المؤسسة المرخص لها بالعمل السياسي، والتي تعمل الجماعة من خلالها. فالجماعة لن تصبح حزبا بالمعنى المقصود من

الحزب كمؤسسة، وستظل بنيتها بنية الجماعة. وإذا كان هذا الوضع قد تحقق في عدد من الدول العربية بالنسبة لجماعة الإخوان المسلمين، فإن نتيجة ذلك، هي قدر من المشكلات العملية التي تحاول الجماعة الوصول للحلول لها. وفي المقابل، فإن الحياة السياسية برمتها لن تستفيد من ذلك، إلا بقدر ما هو نموذج للجماعة في شكل حزب، مما قد يساعد في اكتشاف الفرق بين الحزب والجماعة، وإعطاء صورة عملية للجماعة السياسية، مما يسمح بالاستفادة من التجربة ومحاولة تعميمها بالوصول إلى نظام قانوني يسمح بقيام الجماعات السياسية.

الجماعة السياسية والانتخابات الحزبية

نهدف من التصور السابق، للقول بأهمية النمط الجماعي في العمل السياسي، كأهميته العامة من حيث هو نمط أساسي في بناء الأمة. وحتى نصل لرؤية عامة عن الدور السياسي للجماعات وأسس بنائها، نحتاج إلى تطوير تصورنا عن النمط الجماعي، بالصورة التي تساهم في الوصول إلى نموذج أكثر تطورا، يستلهم الموروث الحضاري، ويضيف له أشكالا وأنماطا جديدة، مما يجعله أكثر ملاءمة للظروف المعاصرة، وكذلك يجعله ملائما للوظيفة السياسية المنوط به القيام بها.

وتحقيقا لهذا الهدف، نحتاج إلى دراسة النموذج الحزبي، ومعرفة الجوانب التي يمكن الاستفادة منها، في التجربة الحزبية. والأساس في ذلك ينبع من اعتقادنا، أن النهضة كعملية تمر بها الأمم، تعتمد في جانبها الأساسي على إعادة إحياء الموروث الحضاري للأمة، واكتشاف الذات الحضارية، والتعبير عن الفكرة المشتركة التي تجمع أبناء الأمة، وتعتمد في جانبها الآخر على القدرة على الإبداع والابتكار، التي تقدم الموروث في صور جديدة، تضع في حُسبانها تغير الزمن من مرحلة إلى أخرى. وعملية التجديد والتطوير داخل الإطار الحضاري، لا تتم من دون دراسة تجارب الآخرين والتعلم منها، واختيار الملائم فيها وإعادة إنتاجه في صورة جديدة تلائم الموروث وتتوافق معه.

وأول ما يهمنا من التجربة الحزبية، هو الانتخابات كأسلوب لتحقيق المفاضلة والاختيار بين الأفكار والقوى السياسية. وإذا كان من الشائع في الموروث العربي الإسلامي الحديث عن الإجماع والاتفاق والبيعة، فإن الانتخابات تُعَدّ الوسيلة الأكثر تطورا لتحقيق قياس فعلي لمدى الإجماع أو الاتفاق. فمن خلال الانتخابات، يمكن إجراء المفاضلة والتنافس بين الجماعات السياسية، مما يحدد الوزن الجماهيري العام للجماعة. ولكن الجماعة تختلف هنا عن الحزب، لأن لها وزنها الاجتماعي، ومكانتها وحدودها الطبيعية، والتي تتحدد من خلال كيانها وبنيتها الاجتماعية مقارنة بالكيانات الأخرى. ولهذا، تصبح الانتخابات لا قياسا لوزن الجماعة، بل قياسا للجمهور المؤيد لها من خارجها، أي من خارج بنيتها الاجتماعية.

فمن خلال الانتخابات، نصل إلى مدى التأييد الجماهيري للجماعات السياسية، وهذا المدى هو الذي يسمح للجماعة بالتعبير عن مساحة من الأمة، ويعطي لها الحق في أن تعبر عن هذا الجمهور. ويصبح جمهور الجماعة، هو الدائرة الأوسع التي تعبر عنها الجماعة السياسية، ويمثل محيط التأييد لأفكارها. وعندما تكون الجماعة خارج دائرة العمل السياسي، لا تحتاج إلى التحديد الدقيق لهذا الجمهور، لأنها لا تحمل مسئولية التعبير عن الآخرين. والجماعة في حد ذاتها، تعبر عن نفسها وعن أعضائها، وبهم تتحدد مكانتها. والعضو جزء من الجماعة، له دوره الداخلي المهم، وعليه مسئوليات والتزامات تجاه الجماعة. أما جمهور الجماعة، فليس عليه مسئوليات تجاه الجماعة، ولكن على الجماعة مسئوليات تجاهه.

ومن خلال الانتخابات، إذن، يمكن تحديد المحيط المؤيد للجماعة، أما من خلال عضويتها فيتم تحديد الوزن والبناء الاجتماعي للجماعة. وتصبح الانتخابات، عملية اختيار تقوم بها جماعات الأمة للجماعة السياسية التي يريدون لها أن تكون وكيلهم السياسي. وهذه العملية تعني ضمنا، أن الفرض الأساسي لوضع الجماعات السياسية، أنها جماعات ينتمي لها فئة من الناس،

أما بقية الناس، وهم أغلبهم، فنتوقع ألاّ ينتموا لجماعة سياسية، ومن ثم تمثل هذه الأغلبية الجمهور الذي يتحدد من خلال الانتخابات الجماعة أو الجماعات التي يريد أن تعبر عنه. ونقصد ضمنا، أن الواقع الاجتماعي الراهن، وكذلك الوضع في الماضي، يتضح منه أن الميل السائد لدى عامة الناس لا يدفع أغلبهم إلى العمل السياسي، بل القلة منهم. ولذلك نتصور أن الجماعات غير السياسية، سوف تستحوذ على أغلبية الناس، أو قطاع عريض منهم، وتبقي فئة قليلة ليس لها انتماءات لجماعات معينة. وهنا يأتي دور الجماعة السياسية التي يكون عليها التعبير عن قطاعات من الجمهور، ليصبح جمهورها الذي تؤدي عنه الواجب السياسي، وتكون الجماعة السياسية، جماعة طليعية في العمل السياسي.

وهذا التصور ينتج عنه تطوير لفكرة جماعات المصالح التي تعرفها النظم الغربية، ولكن من خلال مفهوم جديد، تحل فيه فكرة الجماعة ذات العقيدة السياسية، محل المصالح بالمعنى العيني المباشر. ويصح هنا أن نَعُدَّ الجماعة السياسية، من ضمن جماعات الضغط، التي تعمل للضغط على صانع القرار في اتجاه دون الآخر. والحقيقة أن الجماعة السياسية أقرب لجماعات الضغط من الأحزاب، في جانب مهم. فالجماعة السياسية تعمل من أجل تحقيق فكرة أو مبدأ، أكثر من كونها جماعة تريد الحكم بنفسها، وفي هذا الجانب تتشابه مع جماعات المصالح، وتبتعد عن الأحزاب.

وعلى الصعيد الآخر، يمكننا أن نَعُدَّ الجماعات غير السياسية، بمثابة جماعات ضغط أو مصالح، أو بمعنى أكثر دقة، جماعات تأثير اجتماعي وسياسي عام. ونقصد من هذا أن الجماعة غير السياسية، لا تعمل في المجال السياسي بشكل مباشر، ولن يكون لها برنامج عمل سياسي، ولكن هذا لا يمنع من أن تكون جماعة مؤثرة في الحياة العامة، ولها مواقفها العامة والمبدئية تجاه القضايا العامة الأساسية. وهذه الجماعات سوف تجد طريقها للتأثير من خلال التحالف مع الجماعات السياسية وتأييد واحدة في مواجهة الأخرى،

بقدر ما تعبر هذه الجماعة أو تلك عن أفكار الجماعة غير السياسية ومصالحها. ومن خلال التحالف والعهد بين الجماعة السياسية والجماعات غير السياسية، العائلات مثلا، تتكون الكتلة الانتخابية المنظمة والممثلة لجمهور الجماعة المنظم.

والانتخابات من خلال الكتل، لا تمثل شكلا معروفا أو مقبولا في الديمقراطية الغربية، ولكنه الشكل الملائم في الديمقراطية العربية الإسلامية، وبالتعبير الصحيح، في الشورى العربية الإسلامية. وهذا النهج يعني أن الانتخاب ليس دائما على أسس فردية، بل يغلب عليه الأسس الجماعية، ولكن بدرجات متفاوتة. وهذه الدوائر الجماعية والتي تبدأ بالجماعة السياسية نفسها ثم الجماعات الاجتماعية المتحالفة معها، يعني أن عملية الانتخاب لا تتم من خلال اختيار شخص على قاعدة برنامجه الانتخابي، بل تتم من خلال اختيار جماعي من جماعة أو كتلة، بناء على معرفة الشخص نفسه، وتقييم الجماعة أو الكتلة له، بمعنى أدق بناء على صورته الاجتماعية الشائعة عنه، والتي يختبرها الناس بأنفسهم ويعيشونها.

وعلى هذا النمط نفسه، تدخل الجماعة في عهد مع تكوينات جماعية أخرى، قد تكون أقل تبلورا فلا نسميها جماعات. والحقيقة أن تعبير الجماعة يمكن أن ينطبق على الجماعة المنظمة ذات التعريف والعضوية الجامعة المانعة، كما يمكن أن ينطبق على الجماعات الأقل تحديدا، والتي تقترب من الشكل الفضفاض، كأن نتكلم عن جماعة المدينة، أو جماعة قرية أو حي وهكذا. وقد ظهر في الانتخابات المصرية في عام ٢٠٠٠ دور واضح للكتل الانتخابية الجماعية التي يقوم أساس الانتماء فيها على الانتماء للمدينة أو البندر أو القرية. وهذه الكتل الانتخابية قامت بدور فعال في الانتخابات، لدرجة أنها أصبحت المنافس القوي للكتل العائلية والقبلية. وتمثل هذه الكتل تكوينات جماعية، نراها مرحلة من التكوين الجماعي، على أساس أن التكوين الجماعي في شكله الأولي عائلي وقبلي، ثم مع تطور الحياة، وتطور بناء

الأمة، واكتمال كيانها، تظهر الجماعات المركبة من أسس اجتماعية واقتصادية وعقدية، لتشكل المستويات الأعلى والأكثر تركيبا من البناء العائلي، وبهذا تجعل البناء العائلي ليس جامعا مانعا للعضوية فيه، بل تكون العضوية فيه متقاطعة مع انتماءات أخرى، لا تضعف العائلة، بقدر ما تضعف التعصب العائلي.

ومن هذا المنطلق، تتشكل الجماعة السياسية، ويتشكل حولها دوائر جماعية تمثل محيطها، ثم دوائر من أفراد يمثلون جمهورا من المتعاطفين مع الجماعة. وهذه العملية تتم خارج الانتخابات، قبلها وبدونها وبعدها، مما يجعل الانتخابات، ليست عملية اختيار لشخص من جمهور غريب عنه، وليست اختيارا يتم في يوم الانتخابات، بل إن الاختيار الحقيقي يتم في الحياة اليومية، ويتشكل من خلال التفاعل الجماعي، مما يجعل هذه العملية أقرب إلى الانتخاب الطبيعي، أو لنقل الانتخاب الاجتماعي. وتأتي الانتخابات، لتكون المناسبة التي تعلن فيها الكتل الانتخابية عن المرشح الذي يعبر عنها. ولهذا، فإن الظاهرة التي تشهدها الانتخابات الغربية، والتي يحدد فيها جمهور واسع رأيه النهائي في الساعات الأخيرة، لا تُعَدُّ ظاهرة ملائمة، أو قابلة للتكرار في البيئة العربية الإسلامية.

الجانب الآخر المهم في الانتخابات الجماعية، هو ما نشاهده من إحجام واضح عن المشاركة في الانتخابات في المدن، وبخاصة الكبيرة، وبخاصة الأحياء الراقية الحديثة، وهي تلك المساحات المكانية التي تبدو للبعض أنها موطن الحداثة والمدنية. وحتى المظاهر الإيجابية في بعض المدن أو أطرافها قد ارتبطت بالانتماءات إلى المدن والقرى والمحافظات التي نزح منها سكان هذه المناطق. وما نستنتجه من هذه الظاهرة، أن المناطق المدنية التي غلب عليها الطابع التحديثي، تمثل المناطق التي قلت فيها الانتماءات الجماعية، وغلب عليها طابع العائلة الصغيرة، أو كما تسمى العائلة النووية، والمقصود بها العائلة التي تتكون من الزوج والزوجة والأبناء. ويمكن أن نتصور أن هذه

المناطق المدنية الجديدة، يغلب على المقيمين فيها تفكك بعض روابطهم السابقة، دون أن تحل محلها روابط جديدة، مما جعل الإيجابية الانتخابية والتي نرى أنها تقوم على أسس جماعية، تغيب عن بعض هذه المناطق، غياب التشكيلات الجماعية الكبرى عنه.

ونقصد من ذلك أن الحياة في بعض الأحياء أثرت على وجود جماعات كبرى للانتماء، دون أن تلغي الروح الجماعية، بل بقيت هذه الروح في الدوائر الصغرى أو الدوائر العائلية الصغرى وغلب عليها الطابع الاجتماعي الخاص، والبعيد عن النشاط العام. ولذلك، أصبح من الضروري أن يتواكب مع تطوير أوضاع الجماعات السياسية، تطوير أوضاع الجماعات عموما، بما في ذلك استحداث الأشكال والأنماط الجماعية المتباينة التي مع تعبيرها عن التكوين الجماعي الموروث للأمة، تعبر أيضا عن التطور الحادث في أشكال الحياة وجوانبها المختلفة.

الجماعة والمؤسسية

إن الحديث عن الجماعات من خلال الموروث والواقع الراهن، يعطي انطباعا صحيحا عن الشكل الجماعي الاجتماعي، الأقرب إلى الشكل العائلي أو إلى جماعة الأصدقاء. وفي ظل الواقع الراهن ومتطلباته الحديثة، نظن أن الشكل الجماعي التقليدي غير كاف ويحتاج إلى التطوير. والحقيقة أن هذا ما حدث في الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة، التي تمثل جماعات بالمعنى الحرفي للكلمة، ولكنها في الوقت نفسه تنظيمات، لها تنظيمها الخاص، وبناؤها الوظيفي المتخصص، وقواعد العمل الداخلية، وآليات القيادة، وصنع القرار. ونظن أن الحركات الإسلامية قد استفادت من التجارب التنظيمية المعاصرة. والتجربة الحزبية تتميز بالمؤسسية في العمل السياسي، والحقيقة أن التجربة الغربية الحضارية المعاصرة، تتميز بالتطوير المؤسسي ضمن مميزات أخرى. ومن هنا، نستطيع أن نتصور أن المؤسسية يمكن أن تكون وسيلة مهمة لتطوير الأبنية الجماعية. وكما حدث في الحركات الإسلامية،

فإن التطوير المؤسسي لا يجب أن يؤدي لفقدان الجماعة لطابعها الاجتماعي المميز، كجماعة تضامنية تكافلية.

بهذا المعنى نتكلم عن المؤسسية بوصفها وسيلة تنظيمية، دون أن تكون نمطا مسيطرا. نعني بهذا أن المؤسسية كنمط بنائي، يغلب عليها الطابع الإداري غير الشخصي، الذي يهدف إلى تحقيق الأهداف بوسائل فنية صرف. ويمكن أن نقول إن هناك أنواعًا من المؤسسات، منها المؤسسة الإدارية الحزبية، القائمة على تنظيم المصالح وإدارة الصراع. وما نحاول الوصول له ليس هذا النمط، بل نحاول الوصول إلى الجماعة المؤسسية. وهي جماعة منظمة، لها تنظيماتها الداخلية، ولها كيانها الاعتباري باللغة القانونية. مما يجعلنا بصدد جماعات سياسية منظمة قادرة على العمل السياسي المنظم، ولها كيانها الذي يمكن للجهات والأفراد التعامل معه.

وإذا قارنا بين الواقع الحالي للجماعات الإسلامية، والشكل المؤسسي للجماعات السياسية التي نعنيها، فسنجد أن التغيير الأول الذي نهدف لتحقيقه هو الاعتراف القانوني بالجماعات السياسية، وبعد ذلك سنجد أن الجماعات الإسلامية تحتاج إلى تطوير آليات التخطيط، والتطوير الفكري، كأهم الجوانب التي تحتاج إلى إعادة النظر. وعلى صعيد عمليات اتخاذ القرار الداخلي، نلاحظ أن بعض الحركات الإسلامية قد طورت نموذجا للشورى، يقوم على البناء الجماعي المتصاعد، ويعتمد الاختيار وسيلة لتكوين المجالس الحاكمة للتنظيم. وهي في مجملها أشكال متطورة من التطبيق الجيد لنظام الشورى، يعوقها أحيانا مستوى الالتزام بها، الذي يتأثر غالبا من التضييق الأمني، الذي يؤدي لتغليب النمط التنظيمي الصارم، والذي يتلاءم مع المخاطر الخارجية.

والأمر الذي يحتاج إلى الكثير من التدبر، هو كيفية تحويل الجماعات غير السياسية، والكتل الاجتماعية إلى الشكل المؤسسي، وهو أمر يحتاج إلى دراسة أخرى، ولكنه يهمنا في هذا المقام، لأن نجاح فكرة الجماعات السياسية لا يعتمد على هذه الجماعات ومدى تنظيمها في حد ذاتها، ولكنه يعتمد أيضا

على الجماعات الأخرى غير السياسية، والتي تنظم حركة جمهور الأمة، وتضع الأساس الأكثر عمومية وشمولا للفعل السياسي الجماعي. كما أنها البناءات المرجعية للجماعات السياسية، والتي تضبط عمل الأخيرة، وتراقب سلوكها، وتقوِّم مسارها. فعندما تكون الجماعات السياسية هي الأكثر تنظيما، أو عندما تكون الجماعات المنظمة الوحيدة، فإن هذا يقوي تأثيرها على حساب البناءات الاجتماعية الأخرى. وغالبا ما نجد هذه الصورة في النظام الحزبي، فبرغم أن الناخب له الحق في إعطاء صوته لهذا الحزب أو ذاك، فإن الواقع يؤكد أن المؤسسات الحزبية تسيطر في النهاية على مجمل العمل السياسي، دون أن تكون هناك تنظيمات أخرى مشاركة، خاصة مع الأساس الفردي للانتخاب. ومن خلال التحول المؤسسي للأشكال المختلفة للجماعات، ومن خلال الانتخاب على أسس جماعية، تعمل الجماعات السياسية داخل سياق حاكم وضابط، مما يجعل العمل السياسي يبنى على قاعدة من المشاركة الجماعية المنظمة، والتي تكون قادرة على تحقيق المبدأ المهم في أن تكون الأمة مصدر السلطات.

الجماعة الشاملة والحزب المتخصص

تقوم فكرة الحزب على التخصص الوظيفي، وهي السمة الغالبة على المؤسسات الحديثة، فكل مؤسسة لها دور ووظيفة محددة، ولا يتم الجمع بين وظيفتين أساسيتين في مؤسسة واحدة. وغالبا ما تفصل النظم الحديثة بين الوظائف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولكل وظيفة منها قانون خاص وشكل مؤسسي محدد. وفي هذا الإطار، يمثل الحزب المؤسسة السياسية المتخصصة، التي تمارس العمل السياسي المباشر، ويحق لها السعي للسلطة، والترشيح للبرلمان، وتمتنع عن ممارسة الأنشطة الأخرى، خصوصا الاقتصادية والاجتماعية، كما تمتنع الوظيفة السياسية على المؤسسات غير الحزبية. والمقارنة السريعة لهذا الوضع مع التكوين الجماعي، تشير إلى اختلاف واضح، حيث إن الجماعات ليست متخصصة، بل هي متعددة الأنشطة.

والقول بالتخصص، أو عدمه، يحتاج إلى اكتشاف المميزات والعيوب الناجمة عنه. وعامة، يفهم التخصص بوصفه وسيلة للاحتراف، والتفوق المهني، وكذلك يُعَدُّ التخصص جزءا أصيلا من فكرة البناء الإداري المؤسسي، حيث يرتبط التخصص بتحديد الأهداف تحديدا جامعا مانعا، مما يسمح بقيام نظام إداري فني. وعلى الصعيد القانوني، سنجد أن القانون يميز بين المؤسسات حسب وظيفتها، ذلك التمييز الذي لا يقف عند حد تحديد وظيفة لكل مؤسسة، ومنعها من القيام بالوظائف الأخرى، بل يتجاوز ذلك إلى تحديد شكل مؤسسي لكل وظيفة يختلف عن الشكل المؤسسي القانوني للوظائف الأخرى.

ومن هذا النموذج المؤسسي، يمكننا أن نستخرج فكرة التخصص في معناها العام، وليس في معناها الحرفي. فالتخصص بالمعنى العام، يمكن أن يتحول إلى فكرة النوعية، فكل مؤسسة نوعية في توجهاتها العامة، وبالتالي وظائفها العامة. وبالتحول من التخصص إلى النوعية، يمكننا الحديث عن المؤسسة الاجتماعية السياسية، أو الاجتماعية الدينية، أو الاجتماعية الاقتصادية، على سبيل المثال. ويصبح الهدف من ذلك تطوير فكرة التخصص من الإطار الإداري الجامد، إلى الإطار الوظيفي الحياتي الواسع، بالمعنى الذي يسمح بقدر من التوزيع النوعي للأنشطة والبرامج، وبالقدر الذي يحقق التكامل مع التخصص، دون أن يكون التخصص بابا لتفكيك فكرة البناءات الجماعية.

فالجماعة كيان حياتي، فهي جزء من الحياة، وقطاع فيها، والتخصص الإداري النمطي، يكون مؤسسات جامدة على نمط آلي. فإذا كنا نرى المؤسسة الإدارية بوصفها آلة للإنجاز، فالجماعة هي كائن حي ينتج ويعيش. ولكن كما سبق وأشرنا، فإن المؤسسية يمكن أن تكون وسيلة مهمة لتطوير الجماعات، ومع المؤسسية يأتي قدر من التخصص ضروري. وإذا عدنا للتاريخ الجماعي العربي مثلا، فسنجد جماعات عائلية (القبائل) وأخرى دينية (الطرق) وثالثة مهنية (الطوائف)، مما يعني أن الجماعات أنواع، تحدد من خلال الوظائف

العامة، ولكنها لا تمنع الوظائف المتكاملة، والتي بدونها لا يكتمل للجماعة بناؤها.

وأولى الوظائف الأساسية، هي الوظيفة الاجتماعية، فلا توجد جماعة لا تقوم بالوظائف الاجتماعية المتنوعة، سواء لأعضائها، أو للآخرين. مما يعني أن فكرة التكوين الجماعي المؤسسي، بوصفها النموذج الذي نراه معبرا عن بنية الأمة، تفترض قيام كيانات جماعية لها وظيفة أساسية، تحدد ثقافتها وأفكارها، وترسم دورها المجتمعي، وبالتالي تحدد واجباتها والتزاماتها تجاه أعضائها، وتجاه الأمة. وحسب هذه الوظيفة يتم تقييم الجماعة ومراجعتها من الرأي العام. والوظيفة الأساسية تحقق التخصص بقدر يرتبط بالهدف العام والتوجه الأساسي والدور المجتمعي والتاريخي، مما يسمح بالمؤسسية والتنظيم، وكذلك التطوير الفني والمهاري. ويقف التخصص عند هذا الحد، ليحق للجماعة أن تمارس الوظائف التكميلية والتكاملية الأخرى، والتي تتحدد من خلال تحديد الوظائف الأساسية لتكامل النمط الحياتي، والتي تكون الركيزة الأساسية في بنية الجماعة. وبتعبير آخر، يكون للجماعة وظائفها الداخلية، وبها تتشكل الجماعة، وتكتسب تماسكها وقدرتها على الحياة، كما يكون لها وظيفتها الخارجية والتي تحدد دورها الرئيسي في الحياة وفي الاجتماع البشري.

والوظائف الداخلية الأساسية لأي جماعة في الثقافة العربية الإسلامية، تقوم على النشاط الاجتماعي، بما يشمله من أفعال التضامن والتكافل والخدمة الاجتماعية، لتكون تلك الأنشطة هي الأساس الأول الذي يخرج من دائرة التخصص. ونعتقد أن قيام الجماعة بتقديم الخدمة الاجتماعية لأعضائها فقط أو إتاحتها للآخرين، هو أمر مهم ولا يجب أن نفرق بين الحالتين، فنخصص الخدمة للآخرين ونقصرها على مؤسسات بعينها. وليس هذا توسعًا في عدم التخصص أو تراجعا عن فكرة التخصص في العمل العام الموجه لخارج الجماعة، ولكنه توسع في معنى العضوية؛ ففي الجماعة العضوية تبدأ من

العضو العامل، حتى تصل إلى المتعاطفين والمريدين والمؤيدين. ولهذا عندما نتكلم عن النشاط الداخلي للجماعة، نقدِّر أنه كل نشاط تقدمه الجماعة في مجالها ومحيطها الاجتماعي.

ويضاف للوظيفة الاجتماعية، كوظيفة أساسية داخلية في البناء الجماعي، بعض الوظائف، أو نقول الأنشطة العملية والمهنية، مثل الأنشطة التعليمية العامة، غير التعليم المنظم، والأنشطة التدريبية المهنية والحرفية، وكذلك ممارسة النشاط الاقتصادي المحدود، والذي يهدف إلى الدعم الداخلي للجماعة، أو يهدف لتوفير نشاط دائم وعمالة مستمرة، وعليه يقوم الأساس الاقتصادي للمؤسسة، بحسبان أن هذا الأساس، يُعَدّ جزءا من البنية الأساسية التي تشكل البناء المؤسسي الحياتي.

وبالطبع فإن النشاط الديني والثقافي والتربوي، يعد جزءا من البناء الجماعي الحياتي، ويمثل مع النشاط الاجتماعي التضامني والتكافلي، البنية التحتية للجماعة، والتي يقوم عليها وجودها وتماسكها. وحتى لا يبدو الأمر وكأنه عودة لفكرة الجماعة الشاملة، نحدد المعنى المقصود في أن الجماعة هي بنيان متعدد ومتكامل في نشاطه الداخلي، ويمثل وحدة حياتية اجتماعية متكاملة، لها أساسها الثقافي والاجتماعي والاقتصادي الداخلي، ثم يكون لها وظيفة خارجية رئيسية، وهذه الوظيفية هي التي ستحدد القدر الملائم والمطلوب من الأنشطة الداخلية الضرورية، وما يناسب منها الوظيفة العامة للجماعة وما قد يتعارض معها. وهذه كلها، أي الأنشطة الداخلية، نظنها مساحة تختارها الجماعة، ولا يحددها القانون. ويصبح القانون محددا لنوع الجماعة ووظيفتها العامة، دون أن يحدد لها نشاطها الداخلي.

وحتى نصل إلى مثل يقرب الفكرة، ويضع لها تعريفا عمليا واضحا، نرجع إلى قانون الجمعيات الأهلية في مصر. ونظن أن هذا القانون قد أتاح للمؤسسة المنشئة طبقا له، أن تمارس نشاطا يضم حزمة الأنشطة الاجتماعية التي رأينا أنها تمثل البنية التحتية للجماعة. وكأننا نطالب بأن تكون كل مؤسسة

حسب القانون، هي جمعية (جماعة) حسب التعريف القانوني الحالي، فيصبح تعريف المؤسسة كيانا يعطي لها حق النشاط الاجتماعي الجمعي، وكأن قانون الجمعيات يتحول إلى القانون الأساسي لتكون الجماعة، ويصبح في أغلبه جزءا من القوانين التي تؤسس لقيام المؤسسات بمختلف أشكالها. وبهذا نصل لقانون للعمل الأهلي الجماعي (وهو أقرب للمؤسسة الأهلية كما جاءت بالقانون) ويكون هذا القانون منظما للنشاط الاجتماعي والديني، ثم قانون للعمل السياسي، وآخر للعمل المهني والعلمي، وثالث للعمل الاقتصادي، وكلها يقوم على تأسيس جماعة لها الحق في النشاط الحياتي الداخلي المتنوع، فتصبح حزمة النشاط الاجتماعي، هي العامل المشترك بين كل القوانين، وهي الحزمة التي يمكن أن نسميها المجال القانوني لتأسيس الجماعة المؤسسية.

وبالعودة للأحزاب والجماعات، سنرى أننا وصلنا إلى جماعة سياسية، ذات نشاط اجتماعي وحياتي متكامل، يمثل نشاطها الداخلي المكون للجماعة، والذي يبعث الحياة فيها، والذي يمتد في جانبه الخدمي ليفيد محيطها الاجتماعي. وذلك بجانب تخصصها كجماعة تقوم بالعمل السياسي المباشر، وبه تحدد مسئولياتها وواجباتها، وتحاسب عليها. وهكذا نستطيع تجاوز أزمة التجربة الحزبية، التي اتضح منها أن المؤسسة السياسية المتخصصة ذات الطابع الإداري الآلي، لم تكن نموذجا له جاذبية اجتماعية فاعلة.

ولنرى النموذج السابق على محك آخر، نقارن فكرة الجماعة السياسية بالحركة الإسلامية. فإذا أخذنا نموذج جماعة الإخوان المسلمين، فسنجدها نموذجا للجماعة المؤسسية، ولكن ذات الأدوار الشاملة، بجانب أدوارها الاجتماعية الحياتية الداخلية. فجماعة الإخوان، تمثل جماعة سياسية، وجماعة اجتماعية دينية في آن واحد. ولهذا أسبابه ومسوّغاته المعروفة من الجماعة وعنها، وكذلك أسبابه في السياق التاريخي الذي جاءت منه الجماعة وجاءت منه جماعات وحركات أخرى. والمسوّغ النظري المعلن يتكلم عن

شمولية الإسلام، وهي مسألة يتفق عليها الفقهاء، ونظرة الجماعة تؤكد أن شمولية الإسلام تدعو لشمولية الجماعة. والحقيقة أن شمولية الجماعة كانت ضرورة في مرحلة التأسيس، وهي ضرورة تاريخية، ولكن التنوع الوظيفي سيكون ضرورة مرحلة النهوض، وسيكون ضرورة تاريخية أيضا، ونرى أن مرحلة النهوض قد جاء أوانها، وقد يرى البعض أنها أوشكت أو قاربت أو لم يحن أوانها بعد.

والمقصود من ذلك أن جماعة الإخوان قد نشأت في ظل ظرف تاريخي خاص، يختلف عن الظروف التي قامت فيها الحركات الإسلامية عبر التاريخ الطويل. فالجماعة بدأت رسالتها عندما بدأت تنحية الإسلام عن المنظومة الحياتية الشاملة، في محاولة لتحجيم الدور الذي يلعبه الدين في النظم الأساسية للحياة، ومع هذه المحاولة ظل الإسلام فاعلا في قلوب الناس مؤثرا على حياتهم لا يستطيع أحد أن ينتزعه من قلوبهم. فهي حالة تختلف عن بدايات الدعوة الإسلامية، وترتبط بظرفها. وجاءت دعوة الإخوان المسلمين لتؤكد مركزية دور الإسلام في حياة الأمة، ولتقوم الجماعة بصد الهجوم الذي تتعرض له مقدسات الأمة، في عملية دفاع عن النفس وعن الدين والهوية، وكلها أدوار قامت بها الجماعة مع غيرها، وكان من الضروري أن تكون رسالة الجماعة شاملة شمولية الإسلام، لأن الدعوة كانت من أجل الدفاع عن شمولية الإسلام، وصد محاولة تجزئة دور الإيمان في حياة الأمة، لإبطال دور العقيدة في المجال السياسي، وحصر دورها في المجال الاجتماعي والديني.

والآن نتصور أن التحدي الحقيقي الذي يواجه الأمة، لم يَعُدْ يهدد شمولية دور العقيدة في حياتها، والذي تأكد، خاصة من خلال الإحياء الديني السبعيني، والذي غطى ربع القرن الأخير من القرن العشرين، فأصبح التحدي الراهن، هو ترجمة الصحوة الدينية المجتمعية، إلى واقع عملي، سياسي واقتصادي، مما يتم معه تحويل الوعي الاجتماعي والديني، الفاعل في حياة الناس، إلى قوة نهوض للأمة.

لهذا نرى أن المرحلة القادمة، تحتاج للجماعات النوعية، التي يكون كل منها قادراً على تقديم رؤية في مجاله، وقادرا على العمل المباشر لتغيير الواقع بناء على هذه الرؤية. وبهذا يمكن أن نرى الجماعات الإسلامية في طور جديد، تتوزع فيها على جماعات سياسية، وأخرى اجتماعية ودينية، وتبدأ مرحلة جديدة، مرحلة ما بعد التأسيس، أي مرحلة التشييد والعمران.

عملية التحول

في الواقع الراهن، محك فعلي لمسألة العلاقة بين الوضعية السياسية للأحزاب، ودور الجماعات السياسية. ويتمثل هذا المحك في قيام بعض الحركات الإسلامية في إنشاء أحزاب سياسية تعبر عنها وتنتمي لها، خصوصا جماعة الإخوان المسلمين، التي مرت بهذه التجربة في بعض البلدان العربية، وأمامها تحدي تشكيل أحزاب في البلدان الأخرى وبخاصة مصر. وكذلك فإن ملف الحركة الإسلامية والأحزاب، فتح فيه صفحات جديدة بعد التحول السلمي للجماعة الإسلامية في مصر، والذي يتبعه سؤال معلق حول أنسب السبل للعمل السياسي السلمي، وكانت تجارب تأسيس أحزاب تعبر عن الجماعة الإسلامية في تجربتي الشريعة والإصلاح، والتي لم يتم السماح بها رسميا، كانت التجربة في حقيقتها مساحة للحوار داخل الجماعة الإسلامية عن شرعية العمل الحزبي.

نخلص من هذا إلى أن تجارب الحركة الإسلامية لإنشاء أحزاب سياسية، هي في واقع الأمر تجربة للجماعات السياسية للعمل في ظل قانون الأحزاب. ونظن أن هذه التجارب سيكون لها الأثر المهم في فتح الطريق أمام التحول من الكيان الحزبي إلى الكيان الجماعي السياسي. فالحركات الإسلامية يصعب عليها أن تكون حزبا بالمعنى الإداري المؤسسي، القائم على النمط غير الشخصي. ولهذا، فإن تجربة التحول إلى العمل من خلال الشكل الحزبي، سوف ينتج عنها جماعة سياسية تعمل تحت لافتة الحزب.

ولكن التحول بهذا الشكل ومع قصر القانون الحالي للأحزاب مجال عملها في العمل السياسي المحض، سوف يؤدي في جانب منه إلى التوسع من قبل الحركة الإسلامية في المتاح من نشاط للحزب، كما سيؤدي إلى اعتماد الحركة على نشاطها خارج الحزب، والذي يمثل البنية الاجتماعية لها كجماعة، لتظل التجربة برغم ما يمكن أن تؤدي له من نتائج في تحريك الحياة السياسية، رهنا بما يمكن أن يحقق من تغيير بفعل الواقع لمجال المؤسسة الحزبية، ومن ثم تغيير بفعل القانون.

والتحدي الذي يواجه الحركة الإسلامية، يتمثل في مسألة التحول إلى جماعات نوعية لكل منها مجال للعمل، برغم اتفاقها في البنية الجماعية كأساس يتطور بالمؤسسية. ونتصور أن الحركة الإسلامية أمامها تحدي الدخول في مرحلة النهوض بالأمة، لتتجاوز الدفاع عن النفس، إلى عملية بناء النموذج الحضاري الناهض على أرض الواقع. وما نتصوره أن متطلبات المرحلة الراهنة تحتاج إلى تحول الجماعة الإسلامية إلى جماعة سياسية، وأخرى اجتماعية دينية، وثالثة اقتصادية، وهو ما يعني تحول الجماعة إلى تيار يضم الكثير من الجماعات التي تعمل في مجالات مختلفة. وتكون بين الجماعات علاقات اجتماعية وتضامنية، والأهم يكون بينها وحدة الهدف والرسالة المشتركة، مما يجعل من أعمالها وإنجازاتها على أرض الواقع تيارا من الأفعال التي تشكل معا خطوات متكاملة نحو هدف محدد. ويعني هذا أن المطلوب لا أن تنشئ الحركة الإسلامية حزبا ليكون إطار عملها السياسي، برغم أهمية ذلك في حد ذاته، ولكن المطلوب أن تكون هذه الخطوة بداية نحو تكوين تيار حضاري عام في الأمة، مدعوما بجماعات متنوعة، ليصبح خطوة نحو النهوض الشامل، لأنه سوف يفتح الباب أمام جمهور أوسع يشارك في هذه الجماعات ذات الأنشطة المختلفة، كما أنها سوف تحقق درجة أعلى من الحركية والفاعلية في مناحي الحياة المتنوعة، مما سيكون له الدور المهم في فتح الباب أمام النهضة الشاملة.

بهذا المعنى، نتصور إمكانية أن تتحول الحركة الإسلامية إلى جمعية اجتماعية، تضم النشاط الاجتماعي والديني للحركة، وفي الوقت نفسه، تنشيء حزبا سياسيا حسب القوانين الحالية، على أن يكون كيان الحزب كيانا جماعيا. وبجانب هذا قد يكون للحركة مؤسسات وأنشطة أخرى. وهنا سوف يتاح لكل فئات جمهور الأمة أن تشارك في هذه المؤسسة أو تلك، مادامت تؤمن بالمنظور الحضاري للحركة، مما يفتح الباب أمام غير المسلم، بل ويفتح الباب أمام المسلم الذي لا يجد نفسه في النشاط الاجتماعي أو الديني للحركة، بقدر ما قد يجد أن نشاطها السياسي ملائم له. ويصبح التيار الحاوي لهذه الجماعات، مفتوحا لكل فئات الأمة، وممثلا لقطاع منها.

من الجانب الآخر، سيكون التحول القانوني مهما في مرحلة من المراحل، خاصة إذا استطاعت الحركة الإسلامية إنجاز التجربة الأولى، في ظل القانون الحالي. فإذا تحقق للتجربة النجاح، فسيكون ذلك عاملا يميز الحركة الإسلامية وهي تعمل كحزب عن غيرها من الأحزاب، مما يساعد على التوصل إلى أهمية تطوير الأحزاب، وقبلها أهمية تطوير قانون الأحزاب. والصياغة القانونية التي نتصورها، يمكن مقارنتها بقانون الجمعيات الأهلية، والذي يسمح بالعمل الاجتماعي والديني والثقافي بما في ذلك العمل الثقافي السياسي. وبجانب ذلك، يسمح القانون بالعمل الاقتصادي في الحدود التي تساند البنية الاقتصادية للمؤسسة الأهلية. وهكذا نتصور أن يسمح قانون الأحزاب بالعمل السياسي، والنشاط الاجتماعي الداخلي، وبجانب ذلك يسمح بالعمل الاجتماعي والاقتصادي في الحدود اللازمة لتعضيد البنية الاجتماعية والحضور الاجتماعي للحزب في محيطه ومجاله الجماهيري. وبالطبع، هناك الكثير من الجوانب التي تحتاج إلى التعديل في القوانين المؤسسية عموما، حتى يتاح لها المؤسسية بالمعنى التنظيمي، دون أن يفرض عليها النمط الإداري الروتيني، الذي يحولها لكيان آلي.

الخلاصة

نظن أن التصور السابق يكون محاولة جادة لاستلهام حركة الشارع العربي، وآليات الفعل فيه، من أجل الوصول إلى التصور السياسي والإطار التنظيمي القادر على استيعاب الحركة الجماهيرية التلقائية، ووضعها في سياق يدفع نحو المزيد من الفاعلية السياسية. وهي أيضا محاولة للخروج من القالب السياسي التحديثي الوافد، الذي سيطر على مجمل المحاولات الإصلاحية السياسية، والتي تبنتها بعض النخب، وسارت نحوها بدرجات محدودة بعض الأنظمة. فالمحصلة النهائية للتجارب القائمة على المشروع الغربي السياسي، كانت المزيد من السلبية السياسية، والمزيد من نزع السياسة عن الاجتماع البشري. ونعتقد أن تطوير البناءات الموروثة الفاعلة في حياة الناس، وتطوير أشكال جديدة لها، لتأتي معبرة عن نمط الحركة الجماهيرية، سيكون سببا لإعادة إحياء السياسة من جديد، وسببا في تقوية الحراك الاجتماعي المحقق للنهوض.

الفصل الثالث

بناء الأمة: مؤسسات وجماعات

بناء الأمة:

مؤسسات وجماعات

يعتمد بناء الأمة حسب التصور الجماعي، على الكثير من الجماعات الفرعية، التي تشكل معا الجماعة الأم، وهي الأمة. والعلاقة بين الجماعات والأمة، والتي تجعل من الجماعات بناء متكاملا ينتظم داخل إطار له هويته الواحدة، تكمن في الروابط التي تشكل الجماعات، والتي تمثل في النهاية الرابطة العامة التي تتشكل منها الأمة. ويحدث ذلك على مستوى الروابط المشكلة للجماعات، كما يحدث أيضا على مستوى الأفراد المنتمين للجماعات. فلكل جماعة روابطها. ومع تعدد الجماعات، وتعدد الروابط، تظهر الروابط المشتركة، والتي يكون لها الفاعلية في أغلب الجماعات، أو فيها كلها. والروابط العامة تمثل القيم العليا للأمة، وبسبب وجود هذه الروابط أو القيم المشتركة في مختلف الجماعات، تظهر الهوية الواحدة للأمة.

ومن جانب آخر، فإن الروابط المتعددة والمتداخلة، ينتج عنها نوع من العلاقات المتشابكة بين الجماعات، مما يجعل الفصل بين جماعة ما والجماعات الأخرى غير ممكن، كما يجعل إمكانية الفصل بين عدد من الجماعات، وعدد آخر منها غير ممكن أيضا. والأمر نفسه يقال عن الأفراد الأعضاء في هذه الجماعات. فوجود أفراد في جماعة، وبعضهم في جماعة أخرى، وهكذا، يجعل تصنيف الأفراد في فئات منفصلة تماما بعضها عن بعض غير ممكن وغير جائز. وبهذا تتصل الجماعات من خلال الروابط المشتركة، والقيم المشتركة،

وتعدد العضوية للفرد الواحد، حتى يصبح الفصل بينها صعبا، فيصبح تجمعها طبيعيا، وبالتالي تكون وحدة الأمة طبيعية.

ولعل هذه الصورة تمثل في حقيقة الأمر الأمة في حال ازدهارها وتقدمها ونهضتها، كما تمثل الأمة في حال نضالها ضد المستعمر، أي في حالات الاستقلال والنهوض. ولكنها لا تمثل الأمة تمثيلا دقيقا في حالات الهزيمة والتراجع الحضاري، وكلاهما من الحالات التي تؤدي إلى تفكك الأمة، كما أنها حالات تحدث بسبب تفكك الأمة. وفي هذه الحالات المعبرة عن التراجع الحضاري، سنجد أن الروابط التي تربط الجماعات معا في إطار الأمة، تضعف على حساب الروابط المميزة لكل جماعة، والتي تظهر اختلافها عن الجماعات الأخرى. ومع ضعف الروابط المشتركة، تظهر العضوية الوحيدة، أي انتماء الفرد لجماعة واحدة، وانفصاله عن الجماعات الأخرى. ومع هذه وتلك يضعف الإحساس بالهوية المشتركة، بل يغلب الظن بعدم وجود قيم مشتركة، ويميل البعض لتأكيد اختلاف القيم بين الجماعات. وهذا مما يفضي في النهاية إلى صورة أمة قابلة للتقسيم أو التصنيف الجامع المانع، ويضعف الانتماء العام.

ولعل الواقع الراهن يحمل بعض ملامح الفرقة، وتعاني فيه الأمة من ضعف الروابط المشتركة لحساب الروابط الفرعية، ولكن الملاحظ أن هذه الحالة من التفكك والضعف، تحدث بدرجة ولا تحدث بصورة كاملة. والحقيقة أن الصورة الكاملة للفرقة أو التفكك، هي صورة الأمة قبل ميلادها التاريخي، أي صورة الجماعات والقبائل قبل توحدها في أمة واحدة. وهذه الصورة يصعب أن تتكرر في التاريخ التالي لوحدة الأمة. فالتاريخ لا يعود إلى الوراء، وكذلك فإن احتمالات التفكك الكامل تعني ضمنا احتمالات اختفاء الأمة، أو تحولها من أمة إلى أمم. وكلها فيما نظن احتمالات غير واقعية. فالأمة مثل الطبيعة، الجبال والوديان والأنهار، تتغير ولا تتحول، تختلف ولكن تبقى. والطبيعة تمر بالتحولات الجذرية في ملايين السنين، وعمر تاريخ البشر يقاس في المدى الذي يدركه الوعي بالآلاف.

ولهذا يمكن رصد مساحة التفكك في الأمة، ومصادرها ونقاط الضعف فيها، وكلها ترسم خريطة للمساحة التي تحتاج إلى التطوير والتغيير، كما أنها أيضا المساحة التي يرتبط ما يحدث فيها من تطور باحتمالات النهضة في المستقبل. فكما يمكننا رصد تحرك الأمة نحو النهضة من خلال الجماعات الجديدة ودرجة الحركية التي تقودها الجماعات، كذلك يمكننا رصد هذا التحرك نحو المستقبل الناهض من خلال التطور الحادث في بنية الترابط الجماعي داخل النسيج الواحد للأمة. وكلما عادت القيم المشتركة للظهور بصورة فاعلة ومؤثرة على حاضر الأمة، وكلما تعددت الروابط وتشابكت، تجمعت حركة الأمة تحت مظلة هويتها المشتركة في فعل مستقبلي واحد نحو أمل ورؤية واحدة للمستقبل.

ومن المناسب التأكيد على أن التحدي هو أول الظروف التي تجمع الأمة، وتعيد إحياء هويتها المشتركة، وإحياء فعلها الواحد. ولعل الصورة الشائعة للتحدي تتركز في مواجهة الاستعمار الخارجي، خاصة عندما يمثل الاستعمار تحديا لوجود الأمة وكيانها. كذلك فإن التحديات التي تواجه قيم الأمة العليا، وبخاصة قيمها وعقيدتها الدينية، تمثل تحديا مهما يوحد الأمة، ويحيي هويتها وترابطها. لذلك سنجد أن القدس تمثل التحدي الأكبر في حياة الأمة، والتعدي عليها يمثل تحديا لمجمل وجود الأمة. ومن هنا، يصبح للقدس قدرة لا نهائية على جمع الأمة وإحيائها، وإحياء نضالها المشترك.

الدولة القومية وهوية الأمة

ونستخلص من هذا أن ترابط الجماعات ينتج الأمة، والتي تمثل الهوية المشتركة لهذه الجماعات، مما يعني أن هوية الأمة جاءت منها، ومن قاعدتها الاجتماعية. وهذا النمط يختلف عن الفكرة القومية تمام الاختلاف. فالقومية تعرف نفسها من خلال الدولة لا من خلال الأمة. وتقاس حدود القومية بالعلاقات بين الدول، وتصبح الوحدة القومية، وحدة بين الدول.

وأولا ، فإن الدولة القومية كما عرفها التاريخ الغربي المعاصر ، مثلت الأداة التي تم بها توحيد القبائل والإقطاعيات داخل بناء واحد . وكانت إقامة الدولة على يد الطبقة البرجوازية الجديدة ، إقامة للقومية نفسها . حيث فرضت الدولة نظاما واحدا ولغة واحدة ، ودستورا وقانونا ، وأصبح المنتمي لهذه الدولة مواطنا . وتم تعريف المواطن ، تعريفا قانونيا إداريا ، وليس تعريفا اجتماعيا حضاريا . وقد حددت الدولة حدودها ، وهي الحدود الاقتصادية للدولة ، والحدود المكانية أيضا . وهذا التعريف الإداري للدولة ، جعل الدولة تميز بين من ينتمي لها ومن يقع خارجها ، ومن يمنح الجنسية ومن لا يحق له حمل الجنسية . وبذلك أصبحت الدولة هي المحدد لمواطنيها ، ذلك التحديد الذي يكسب الفرد جنسيته . والعلاقة بين الدولة والأفراد ، قامت على أساس أن الدولة ضرورة لوجود القومية والشعب والمجتمع ، وهي السبب أيضا في هذا الوجود . مما يعني أن الدولة لا توجد لتحافظ على القومية ووحدة الشعب فقط ، بل والأهم أنها توجد كي يوجد الشعب أصلا وتوجد القومية ، وبدونها تختفي الحدود ومعها القومية ، وأيضا يختفي المشترك بين الشعب .

والأمر في الحضارة العربية الإسلامية يختلف عن ذلك . فالجماعات هي التي شكلت نواة الأمة ومشروعها الأول ، ومن خلال وحدة الجماعات داخل روابط مشتركة ، وبخاصة رابط العقيدة ، ولدت الأمة ذات الهوية المشتركة ، وأصبحت الأمة هي حاضنة الهوية . وهنا تصبح الدولة ضرورة لتسيير أمور الأمة الموحدة ، فيكون لها ضروراتها العملية ، حتى يتسنى للأمة أن تنظم سلوكها وفعلها المشترك . فحتى تدخل الأمة في الحرب ، كان عليها أن تقيم الدولة التي تمثل التنظيم المؤسسي للفعل المشترك . وهنا تكون الدولة ضرورة الفعل الناتج عن الأمة والهوية الموحدة ، ولا تكون ضرورة حتى توجد الهوية نفسها أو حتى توجد الأمة نفسها .

والفرق في تصورنا كبير ، ويحدد دور الدولة في كل نظام ، نظام الأمة ونظام القومية . فالدولة في النظام القومي ، هي المسيطر الأول ومنبع القومية ،

فيكون لها السيادة على المجتمع والشعب. مما يجعل الدولة قوة قاهرة، بل القوة القاهرة الأولى وربما الأخيرة. وتأتي النظم الديمقراطية، والانتخابات، وفكرة مؤسسات المجتمع المدني، لتعد وسائل تنظيمية تحد من إمكانات الدولة في ممارسة الظلم على المواطنين، وتعطي المواطن وسائل ليشارك في توجهات الدولة، أو ليعترض على ظلمها. أما في حالة الأمة، فهي صاحبة الوجود قبل أن تكون صاحبة السلطة. وتأتي الدولة كبناء له وظيفة محددة وله مجاله الخاص، فهو ليس مسيطرا ولا متحكما في الأمة وقيمها وعقيدتها وثقافتها، بل هو جهاز يملك صلاحيات السلطة، حتى يحقق الأعمال المركزية، وأهمها النظام والأمن والدفاع والعلاقات الخارجية.

ومن الجانب الآخر، فإن المواطن عضو في مؤسسة إدارية ونظامية، وبالتالي يحمل تصريحا بدخول نطاق الدولة ويعيش فيها، وهو نوع من العلاقات الإدارية التي ترتبها القوانين. أما الفرد المنتمي للأمة، فهو عضو في جماعة وجماعات، وهو بالتالي عضو في الأمة الحاضنة لهذه الجماعات. وتلك العضوية في الأمة، لها طابعها الطبيعي والاجتماعي، بل ونقول البيولوجي، فهي مثل علاقات القربى والنسب والدم. والمحدد للعضوية الاجتماعية، هو الإيمان بهوية الأمة وقيمها وعقائدها. بمعنى آخر، فإن العضو في الجماعة أو في الأمة، هو الشخص الذي يؤمن بما تؤمن به، أي الشخص الذي ينتمي لحضارة الأمة. والأمة لا تمنح الجنسية، ولكن كل من يصبح جزءا من الأمة ويرتبط بها، وبجماعة أو جماعات فيها، يصبح عضوا في الأمة، بدون قرار، ولكن بفعل الواقع الاجتماعي.

والعضوية الاجتماعية تختلف عن العضوية الإدارية، فالأولى حياتية وإنسانية، مما يجعلها محددة لواجبات الفرد تجاه جماعته وأمته، فيكون عليه التزام تجاه الجماعة التي ينتمي لها، وهذا الواجب ليس فرضا من قوة على الفرد، ولكنه جزء من انتمائه للجماعة، تكتمل به العضوية، أي يكتمل به إحساس الفرد بالانتماء للجماعة. فبدون قيام الفرد بواجبه نحو الجماعة، لا تنفصل عنه

الجماعة أو تأخذ موقفا سلبيا منه، وهذا جائز، ولكن الأهم أنه يفقد شعوره بالانتماء للجماعة، ويسقط واجب الجماعة نحوه، ولا يرى في نفسه بأنه جدير بالانتماء لها. والفرد بذلك يقوم بواجبه نحو الجماعة، لأنه يؤكد بذلك وجوده وهويته في الجماعة والأمة، فالعضوية تكتمل بالواجب. أما في حالة العضوية الإدارية، فإن العضوية تحدد حقوق الفرد القانونية والدستورية، كما تحدد التزاماته القانونية. والفرد في مقابل العضوية الإدارية يكون له التمتع بما تقدمه الدولة من خدمات. فإذا قصر الفرد في أداء التزاماته، يقع عليه العقاب القانوني، والفرد الذي يخرج عن شروط العضوية الإدارية في الدولة القومية، يفقد الصفة التي تمنحه حق التمتع بالخدمات التي تقدمها الدولة.

نستطيع هنا أن نتبين أن العلاقة بين الفرد والدولة في النموذج القومي الغربي، تقوم على التعاقد المشروط الذي يحدد لكل طرف ما له وما عليه. أما في حالة نموذج الأمة، فإن انتماء الفرد إلى الأمة، يفرض على الدولة أن تقدم خدماتها له، وأن تحميه وتحقق له الأمان. ووظيفة الأمن توجد في نموذج الدولة القومية، ونموذج الدولة الأمة، ولكنها في النموذج الأول تكون خدمة مقدمة من الدولة في مقابل أن يقدم الفرد الطاعة للدولة، أما في النموذج الثاني، ولأن الفرد ينتمي للأمة، فيكون على الدولة حمايته.

أما عن الطاعة، التي يقدمها الفرد في النموذج القومي للدولة، لأنها الحامي، ولأن وجودها ضروري لوجود المجتمع، فهي في حالة الأمة، تكون الطاعة لله وحده، وليس للدولة، والطاعة أيضا لما اتفقت عليه الأمة وأجمعت، فيكون إجماعها معصوما. فالفرد يطيع الله، وعليه أن يتبع ما آمن به، من قيم ومثل، كانت العماد الأساسي في انتمائه للجماعة والأمة. الطاعة إذن لنظام القيم، أو العقيدة الحضارية بالمعنى الواسع، وهي ليست طاعة لفرد أو جهة ما، يمكن أن يسيطر عليها فرد ويجعل الطاعة له. ففي الحضارة العربية الإسلامية، لا سلطة مطلقة إلا للعقيدة، ولا تجوز الطاعة إلا فيما يتفق معها. أما في نموذج الدولة القومية، فنجد أن الدولة هي القوة الأولى المطلقة، التي

تملك حق العنف المشروع، والقوة المباحة. وبرغم أن الفرد يشترك في اختيار الحاكم الذي يكون على رأس الدولة، فإن دور الفرد لا يصل لمستوى يتجاوز قوة الدولة المؤكدة بالقانون في الحياة اليومية، بل إن الرئيس المنتخب، لا يستطيع أن يفعل ما يريد، بل عليه الالتزام بقواعد وسياسات الدولة. والدولة في النهاية مؤسسة، يحركها الأفراد، ولكن من خلال قوتها ونظامها وقانونها يصبح لها وجود نافذ بوصفها مؤسسة.

بهذا المعنى، نستطيع تصور الوضع الراهن في العالم العربي الإسلامي. فالدول العربية تمثل الفكرة الغربية القومية في معظمها، والأمة تمثل فكرتها وهويتها. والازدواجية بين النموذجين كافية لخلق حالة من الانفصال بينهما، ولكنها في الوقت نفسه كافية لخلق حالة من الشلل لمجمل قدرات وإمكانات الأمة، لتعيق أي فرصة للنهوض. والأهم من ذلك أن هذه الازدواجية، تحوي في داخلها بذور التعارض الجذري. وببساطة، فإن الدولة، وحتى تحقق نفسها كنموذج قومي وبناء للحداثة، عليها أن تحطم بنية الأمة، والأمة من الجانب الآخر لن تنهض إلا على أشلاء الدولة القومية الحديثة.

قد يفهم من هذا أن الصراع بين الدولة والأمة حتمي، وهو كذلك في حالة دون غيرها. فالوضع الحالي يشهد محاولات لتحديث الدولة، لفترة تصل إلى نصف قرن، ولكن هذه المحاولات تتحرك في الحدود التي تؤثر على بنية الأمة، دون أن تواجهها مباشرة. فالتحديث مازال يواجه الفشل والتراجع، الذي يجعل المساحة التي يحتلها من بنية الأمة ومجالها، لا تصل إلى حد يعرض الأمة لخطر الزوال. ومن الناحية الثانية، فإن حركية الأمة لم تصل إلى الحد الذي يحرك الحاضر نحو مستقبل جديد فيحدث الصدام مع الدولة. ولكن الموقف الحالي يعني أن السبب الحقيقي في استمرار حالة الهدنة بين الدولة والأمة، هو أن كليهما لم يحقق وجوده أو مشروعه. وبهذا يكون بقاء الوضع الحالي سببا في بقاء حالة التراجع الحضاري. والغالب أن التحرك من هذه النقطة لن يكون من خلال نجاح مشروع دولة الحداثة، ولا من خلال

نهضة الأمة على حساب هدم الدولة الحالية لإقامة دولة غيرها، بل نظن أن التغيير سيحدث من خلال إحياء دور الأمة وإعادة إنتاج الدولة من داخلها، وعن طريق تسرب حضارة الأمة وفكرها إلى بنية الدولة.

العام والخاص

تتعدد مجالات الحياة، ويزداد تعددها مع تعقد الحياة وتطورها عبر الزمن. ويُعَدّ تصنيف مجالات الحياة من الأمور المهمة التي تحدد تقسيم العمل والأنظمة، كما تحدد الفاعل الرئيسي في كل مجال، ومصادر السلطة وحدودها. ومن أهم جوانب التصنيف المؤثرة على مجالات الحياة ونظامها، التصنيف إلى مجال عام وآخر خاص. والسائد في الفهم الحديث، أو الفهم الغربي المعاصر، أن المجال العام يمثل شئون السياسة، والتي تحكمه الدولة من خلال الحكومة المنتخبة. أما المجال الخاص، فيمثل الحياة الفردية الخاصة، والتي تُعَدّ شأنا فرديا، يحميه القانون.

ويؤدي هذا التصنيف إلى تحديد سلطة الدولة في مواجهة الحرية الفردية، حيث تتميز مساحة سلطة الدولة بالنظام والقانون، وتتميز مساحة الحرية الفردية، بالسلوك الفردي الحر. والمجال العام يخضع لحق النشر والإعلام، أما المجال الخاص، فلا يجوز التعدي عليه بالنشر والإعلام، مما يعني أن المجال العام يمثل مساحة الاهتمام والرأي العام، أما المجال الخاص فلا يجوز أن يكون موضعا لرأي عام.

ويتحدد المجال العام بمنطقة نفوذ الدولة، والتي ينظمها القانون، وهي تشمل حسب النموذج الغربي، مجالات العمل السياسي والاقتصادي والتعليمي والصحي والاجتماعي وغيرها. وهي مجالات تقوم بها الدولة أو ينظمها القانون، وتشرف الدولة على تطبيق القانون. وفي المجمل العام، نجد أن الدولة تمثل المؤسسة القابضة الكبرى، والتي تشرف على مؤسسات الأفراد، أي القطاع الخاص، حتى يلتزم بالقانون، وهو ما يعني ضمنا أن

التركيب المؤسسي والأوراق الرسمية في القطاع الخاص، تقع تحت إشراف الدولة وتسجل لديها.

في المقابل، نجد أن المجال الخاص يمثل الحياة الشخصية والفردية، ويشمل السلوك الشخصي والتصرفات الفردية داخل المنزل، وفي الطريق العام فيما لا يخالف القانون. ويضاف لذلك المجال الديني، والذي يُعَدُّ مجالا شخصيا يمارس فيه الفرد الحرية الشخصية. بما في ذلك أن القضايا الدينية والتعاليم الدينية تمثل أمرا يخص الفرد له أن يتبعها أو أن يرفض ذلك. ولكن حسب هذا التصور فإن اتباع التعاليم الدينية يحدث في حدود المجال الخاص، أما ما يخص المجالات العامة، فعلى الفرد أن يتبع القانون لا التعاليم الدينية إذا كان بينهما تعارض.

ولكن من الأمور المستلفتة للنظر، أن المجال الأسري، والذي ينظمه القانون الخاص بالزواج، ويفترض فيما بعد إعلان الزواج أن يكون مجالا خاصا، يخضع للرقابة في المجتمعات الغربية، حيث توجد جهات رسمية من حقها متابعة سلوك أفراد الأسرة تجاه بعضهم بعضا، وتحديد أهلية الأسرة لتربية أبنائها، وعزل الأبناء عن الأسرة وتسليمهم لأسر بديلة عندما ترى هذه الجهات ضرورة ذلك. مما يعني أن مساحة المجال الخاص، هي في الأساس مساحة الفردي الشخصي، أي السلوك الذي يخص الفرد أكثر من الآخرين، وفيه تمارس الحريات لحدود واسعة. بمعنى أن الأسرة التي ينتمي لها الفرد تمثل آخرين، تتدخل الأنظمة والأجهزة في علاقة الفرد بهم.

وهنا، علينا أن نميز بين تصنيف المجالات من عام وخاص، وما يحدده ذلك من مساحة لدور الدولة والأفراد، وبين دور السلطة القضائية في تنفيذ القانون. فالجانب القانوني يحدد مجال حرية الفرد ودوره، وكذلك يحدد دور الدولة ومجالها، ولكن دور القانون وممارسته، لا تمثل في حد ذاتها جزءا من المجال العام، بل هي إجراء في حدود ما نظمه القانون من حريات ومجالات. ففي قضايا الأحوال الشخصية، والتي تنظر أمام المحاكم، لا يُعَدُّ

ذلك بمثابة إدخال للزواج في المجال العام. ومثل دور القانون، مثل دور التوثيق، فالفرد يوثق زواجه، وهذا ليس تدخلا للسلطة العامة في الشئون الخاصة، بل يقع هذا ضمن إجراءات التوثيق، والتي تُعَدّ ضرورة مع توسع الحياة وتعقدها.

لهذا نؤكد أن كل مجالات الحياة، لها نظام يوضع في قانون أو لوائح، ولها جانب توثيقي، ومن ثم تحال الخلافات فيها للقضاء. والذي يميز العام والخاص بعد ذلك، هو تحديد الفاعل الرئيسي الذي يحوز السلطة في كل مجال من المجالات، وهذا الفاعل لا يُعَدُّ فاعلا وحيدا، بل هو الفاعل الأقوى، الذي يشارك فاعلين آخرين، لكنه يكون الأكثر قوة بينهم.

ومن الضروري أن نحدد المقصود بدور الدولة في المؤسسات والأنشطة الخاصة، والذي يجعل منها فاعلا رئيسيا. فالمؤسسات الخاصة، تراجع من قبل الدولة، لتحدد مدى التزامها بالقواعد والإجراءات، ثم تراقب في ممارستها، ونجد أن الدولة هي التي تحدد المعايير المطلوبة. وهنا يعطي القانون المنظم لإنشاء المؤسسات الخاصة دورا أساسيا للدولة، لتكون المنظم الأكبر للمجالات. بذلك يتجاوز دور الدولة مسألة التسجيل ليصل إلى تحديد القوالب التي تنشئ عليها المؤسسات. وهي مسألة مهمة، قد يراها البعض عادية، ولكن الحقيقة أنها مسألة قابلة للمناقشة. فالقانون يحدد للمؤسسات الخاصة شكلها وكيانها، وبناءها الداخلي، مما يجعل النظام العام الرسمي مسيطرا على مساحة كبيرة من أداء المؤسسات الخاصة، ومحددا لبنيتها الداخلية.

يضاف لهذا أن فكرة الدولة، والتي اختلفت بين النموذج الشيوعي والرأسمالي، قامت على أن الدولة هي المنظم، وكان الاختلاف بين الأنظمة الغربية، في مدى ما يمكن للدولة أن تمارسه بنفسها. فالدولة في النموذج الغربي مثلا، تتحكم في الأسواق والاقتصاد، من خلال أدوات متعددة تقوم بها البنوك المركزية، منها سعر الفائدة والصرف والسيولة النقدية المتاحة

وغيرها. يضاف لذلك، أن أجهزة الدولة هي التي تحدد معايير الأداء، من خلال هيئات متخصصة، لها سلطة رقابية، وتتنوع المعايير، من المعايير الصحية للأدوية ووسائل العلاج، إلى معايير المواد الغذائية، إلى معايير الجودة على السلع الاستهلاكية، ومعايير الحفاظ على البيئة، وكذلك المعايير التعليمية والمناهج، وغيرها.

وقد يرى البعض أن دور الدولة في تحديد المعايير، لا يمثل مجالا للسلطة، بل هو نوع من الرقابة المحايدة إن صح التعبير. ولكن هذا يخالف الواقع تماما، لأن تحديد المعايير وإلزام المؤسسات والأفراد بها، يخضع لقواعد شديدة النسبية، ومتغيرة من فترة لأخرى، وقابلة للتغير في المستقبل، ويؤثر عليها النمط الحياتي السائد والاكتشافات العلمية. وما يمكن وضعه من معايير اليوم، ليس هو أفضل معيار، ولكنه معيار من المعايير، ويمكن اختيار غيره، وهناك دائما الكثير من البدائل الصالحة في الفترة الزمنية الواحدة. يضاف لذلك أن اختيار المعايير يخضع لمبدأ المصالح والذي يحدد ما يمكن تطبيقه اليوم بحجم تكلفة مقبولة، وما يلزم إرجاؤه للغد حتى يكون متاحا. ومن خلال تقدير نسبي، يراعي حسابات المصالح، كما يراعي حسابات الدولة والشركات والعلاقة بينها، وكذلك علاقة الشركات بالأحزاب الحاكمة، يتم الوصول إلى صيغ هي أقرب إلى القرار والسلطة، منها إلى المعيار الموضوعي المحايد.

بهذا نرى أن المجال العام في الفكرة الغربية، يمثل المجال الأكبر تأثيرا وأهمية، والذي تحوز فيه الدولة السلطة بامتياز. أما المجال الخاص، فهو أولا محدود المدى والأهمية، ويمثل الجانب الأقل تأثيرا على حاضر المجتمع ومستقبله، وفيه يترك للفرد أن يمارس حياته بدون تدخلات خارجية. وهذه الصورة ليست فقط حالة الغرب، بل هي حالة نموذج الدولة المستورد من الغرب في بلاد العرب والمسلمين. ولعله من المناسب أن نرى حكمة هذا النموذج في سياقه الغربي. وباختصار، نجده متسقا مع نفسه ومع حالة

المجتمع الغربي، الذي كان بسبب الدولة، وتجمع في هوية قومية وحدود سياسية واقتصادية من خلال الدولة، فلم يكن له كيانه أو نظامه الجامع، إلا ما كونه في الدولة وبها. فالدولة احتياج، وهيمنتها ضرورة في المجتمع الغربي. وهنا نؤكد أن قطاعا أو طبقة من المجتمع الغربي، والذي مثل المحرك نحو التقدم، وحاز السلطة، أقام الدولة، وخضع الناس لها لأنها ضرورة، وإن لم يكن الخضوع إراديا واختيارا بالكامل، كما يقول بعض المحللين. نعني بهذا أن سيطرة الدولة في النموذج الغربي، نابعة من ظروف هذا المجتمع، وتلقى القبول أو الاقتناع بأهميتها، برغم وجود حركات معاصرة تعادي سلطة الدولة، وتعبر من آن لآخر، عن درجة من المعارضة الناتجة من تزايد سلطة الدولة بصورة طاغية. ويتمشى هذا مع فكرة مؤسسات المجتمع المدني، والمقصود بها أن تكون مؤسسات لها القدرة على القيام بدور الوسيط بين الفرد والدولة.

نأتي إلى السياق العربي الإسلامي، لنرى نموذج الدولة الغربية الذي طبق في الكثير من البلدان العربية. وأول ما نسجله، أن السياق التاريخي العربي، لم يفرض فكرة الدولة المهيمنة، ولم تولد الدولة من سياق أحداث التاريخ، بل هي ولدت ولادة غير شرعية، عندما أسسها المستعمر في البلاد العربية. وعندما خرج المستعمر على يد حركات التحرر، وتولت السلطة بعده، كان معظم هذه الحركات، خصوصا العسكرية منها، قد جاء من رحم جهاز الدولة الغربي وتأثر به، وأراد بالاستقلال إقامة دولة غربية حديثة مستقلة عن الغرب، أي مستقلة عسكريا وسياسيا، ولكنها تابعة من حيث النموذج والبناء، فلم تكن مستقلة حضاريا.

ولعله من المناسب أن نؤكد أن فكرة تحقيق الاستقلال والتقدم من خلال استخدام النموذج الغربي، كانت في جانب منها نتاج الحالة الحضارية التي وصلت لها الأمة مقارنة بالحالة المتقدمة التي وصل لها الغرب، فتقليد القوى المتقدمة مسألة حدثت في التاريخ مرات كثيرة. ولكنها كانت غالبا مرحلة تمر

دون أن تتحول إلى مشروع منظم. ولكن في الوقت الراهن تحول التغريب في كل المجالات إلى عملية منظمة، تقوم بها مؤسسات وتدعمها أخرى. فلم يعد التغريب تقليدا للقوي، بل هو مخطط غربي، له أدواته الكثيرة، مما أوقع الدول العربية والإسلامية، مثل غيرها، في وهم التقدم على المثال الغربي، والذي أدى إلى توجيه إمكانات الأمة في مشروع تنموي غربي، لم يكتب له النجاح، برغم تكلفته الباهظة.

وخلاصة هذه التجربة، في الشق الذي يعنينا، أن الدولة القابضة التي أقيمت في البلاد العربية، حازت السلطة في المجال العام، وتركت للناس المجال الخاص، حسب القوانين المطبقة والمستمدة من نماذج غربية. ولكن هذا الوضع لم يلق القبول، وهو ما يظهر في حالة المقاومة السلبية التي تقوم بها الجماهير تجاه الدولة، ونعني بها الانفصال الكامل من قبل جمهور الأمة عن المجال العام الذي تسيطر عليه الدولة، والأهم المحاولة المستمرة والفاعلة لإبطال أثر القوانين والسياسات التي تقررها الدولة ويرى فيها الناس اعتداء على حياتهم. لقد وصل الوضع للحد الذي ينظر فيه الناس للدولة بحُسبانها شرطيا مسلحا ليس له هدف إلا التضييق على الناس وإفساد حياتهم.

في المقابل، نجد أن نموذج الأمة، بحُسبانه البنية الأساسية في الحضارة العربية الإسلامية، يمثل تصورا مختلفا لمسألة العام والخاص في مجالات الحياة. فالأمة ليست هي مصدر الشرعية والسلطة فقط، بل هي أيضا مصدر الهوية والنظام الحضاري والحياتي. وللأمة مجالها الذي تتحرك فيه، لأنها المحددة له، والمشرعة فيه. ودور الأمة لا يقف عند فكرة ممارسة الرأي العام الفاعل، بل يتجاوز ذلك؛ لأن حياة الأمة والتي تقوم على البنية الجماعية المترابطة، تعتمد في ترابطها وتماسكها على المعايير والقواعد المتفق عليها بين أبناء الأمة، والتي يتشكل منها وحدة الأمة كما يتشكل منها وجودها نفسه. ومن المستوى الأول للجماعة الأولى، أي الأسرة، نجد أن بناء الأسرة المترابط

قائم في الأساس على معايير وقواعد حاكمة، ومثل عليا لا يمكن تجاوزها، وبقدر وضوح المعايير والقواعد بقدر ما يكتب للجماعة الاستمرار والبقاء، محققة بذلك الرضا والاقتناع لأعضائها، من خلال التزام الجماعة وكل فرد فيها بالقواعد والمعايير المتفق عليها، والتي رضى بها عضو الجماعة.

نخلص من هذا إلى أن الجماعات تولد نظامها. ومن توحد الأنظمة، بل نقول من العناصر المشتركة في المعايير والقواعد الحياتية والأخلاقية، والتي تتولد من داخل الجماعات، تبرز المعايير العامة التي تمثل البناء الأخلاقي ونظام القيم الفاعل في الأمة والمنظم لحركتها. وهذا النظام في مجمله لا يقوم على دور للدولة، بل إن الاحتياج للدولة في الحضارة العربية الإسلامية، جاء في مجالات بعيدة عن نظام الحياة.

من هنا نتصور المجال الأول في التصور العربي الإسلامي، وهو المجال الأهلي، وفيه نشاط الأمة وجماعاتها. وهو يبدأ من المجال الديني، إلى المجال الاجتماعي والاقتصادي، وحتى المجال التعليمي والصحي. ونقصد من ذلك أن هذه المجالات تمثل المساحة التي تحوز فيها الأمة السلطة، ولا تفوضها لأحد، ولذلك تحدد الأمة المعايير اللازمة لتنظيم هذه المجالات، وتراقب الالتزام بها.

وأول ما يهمنا هنا، أن الصورة الماضية لعمل الأمة ونشاطها، والتي اعتمدت كثيرا على الأنظمة غير المكتوبة، لم تعد صالحة في الوقت الراهن، بل إن أهم ما يجب تطويره من خلال الاستفادة من التجربة الغربية، هو الأنظمة والمؤسسات. وعليه، نتصور أن النظام الذي يعبر عن الأمة، يتحول إلى قانون نابع من حضارتها، ونظام قضائي يمارس مسئولية تطبيق القانون، ومؤسسات أهلية تحدد المعايير اللازمة، من خلال أهل الاختصاص، ومن خلال مؤسسات تخضع لقواعد الانتخاب والاختيار. ويبقى الدور الوحيد للدولة في المجال الأهلي، في الشرطة التي يناط بها تنفيذ القانون.

وهذا المجال الأهلي نظنه مجالا عاما، بل هو أكثر المجالات التي تحوز

اهتمام عامة الناس، ويكون لهم فيه دور ورأي، وبالتالي هو أكثر المجالات التي تتأثر بالرأي العام. وهو مجال يمثل الحياة العامة للناس ويؤثر على مستوى هذه الحياة، ويحدد درجة ونوعية الخدمات المتاحة، والمستوى الصحي والتعليمي، وباختصار، يُعَدُّ المجال الأهلي بمثابة المجال العام الداخلي للأمة. أما المجال الثاني فهو المجال السياسي، وهو مجال عام أيضا، وفيه تفوض الدولة من قبل الأمة، لتكون صاحبة السلطة طبقا لشروط التفويض وفي حدود الدستور والقانون. والمجال السياسي، يشمل الأعمال المركزية التخطيطية، وأهمها المرافق العامة والطرق، ومنها التخطيط العمراني، كما يشمل أيضا الأعمال المركزية المالية مثل سك النقود وإدارتها، وتوزيع المال العام حسب الخطط والاحتياجات. وهذا بجانب الأدوار الأساسية للدولة، وهي الدفاع والأمن والخارجية. ويمثل المجال في جملته، المجال الخارجي للأمة، بما فيه الأعمال التي لا يمكن تنظيمها على المستوى المحلي، أو في مستوى اللامركزية.

ويلاحظ أن في هذا التصور أكثر من مجال عام، بالمعنى الشائع للكلمة، مجال عام للدولة ومجال عام للأمة، مما يؤكد أن هذا النمط يقوم على تقسيم العمل وتقسيم السلطة، فلا يملك القوة القاهرة على إطلاقها طرف، بل هي موزعة على الأمة والدولة، يملك كل منهما قدرًا. ومن الجانب الآخر، نلاحظ أن الأمة تملك مساحة مهمة من السلطة، سوف تحوزها تنظيمات وجماعات ومؤسسات الأمة. وبرغم أهمية المساحة التي تقع تحت تصرف الأمة، فإن السلطة فيها توزع بين مؤسسات وتكوينات متعددة، بما يستحيل معه أن تكون سلطة قابضة، بل هي سلطة نافذة وموزعة بين أنداد، بما يسمح بمساحات من المرونة. والأمر المهم هنا، أن نموذج الدولة في السياق الحضاري العربي الإسلامي، يمثل دولة الحكم وليس الدولة القابضة، فهي مؤسسة متخصصة ومعنية بالمهام المحددة لها، وليست دولة قابضة على كل شئون المجتمع كما في النموذج الغربي.

ويبقى المجال الخاص، وهو في حالة النموذج الجماعي للأمة ليس مجالا خاصا واحدا، بل مجالين. والأول هو المجال الخاص للجماعات، ثم المجال الخاص الفردي. والمجال الخاص للجماعات، يعني أن لكل جماعة مجالها المستقل عن الجماعات الأخرى، والمستقل أيضا عن المجال الأهلي العام الذي تحدده الأنظمة النابعة من مجمل الأمة. فالتكوين الجماعي المتعدد يستحيل معه وجود نظام واحد يصل إلى التفاصيل، وينظم كل جوانب السلوك. كما أن وجود الجماعة وكيانها يفترض أن لها تميزها على غيرها من الجماعات؛ مما يعني أن النظام العام والمعايير العامة، والتي تشكل منها البناء النظامي العام للأمة، تمثل المشترك بين الجماعات، دون أن تكون هي أنظمة الجماعات الفرعية. ولهذا، فإن المعايير والأنظمة في نموذج الأمة، تتسم بالعمومية، وتحدد القواعد والقيم العامة، وداخل نطاق هذه المعايير يكون للجماعات نظامها الفرعي الخاص، الذي يتسق مع النظام العام، مما يولد الوحدة، ويتفرع منه إلى خصوصيات تخص هذه الجماعة دون غيرها، ومنه يتولد التنوع.

والأنظمة الخاصة بالجماعات، تمثل النظام الداخلي، وهي مثل اللائحة الداخلية في التعبير القانوني المعاصر، وقد تكون لوائح مكتوبة أو شفهية، وإن كان السائد في الماضي هو النظام الشفهي، فقد يكون من التطوير اللازم للمستقبل أن يكون هناك نظام داخلي مكتوب، للجماعات ذات الوزن الاجتماعي العام، وليس الأسرة أو العائلة. والنظام الداخلي، يكون فيما لا يخالف القانون والشريعة العامة للأمة، بل يتحدد في مجالات خاصة فقط، ولا يتدخل فيه أي طرف. وهو بمثابة عقد مدني بين أطراف ليس لأي طرف خارجي دور فيه. وكل جماعة في نظامها الداخلي يتحدد لها نظام التحكيم والتراضي، الذي يستخدم لحسم الخلافات في الشئون الداخلية للجماعة. ولذلك نرى أن تطبيق النظام الداخلي للجماعة هو شأن خاص بها، وليس للقضاء دور فيه، وبالطبع لأنه بعيد عن الأمور التي نظمها القانون والشريعة العامة للأمة.

وفي النهاية، يأتي المستوى الخاص للفرد، والذي يبدأ بحق الفرد في الانتماء لهذه الجماعة أو تلك، أو ترك جماعة لأخرى، أو عدم الانتماء لأي جماعة. ثم يمتد المجال الخاص للفرد إلى حياته الخاصة، وفيها الأسرة التي يكون لها حرمتها المانعة لأي تدخل خارجي، ثم نظامها الخاص في التحكيم والتراضي بين أفراد الأسرة أو الأسر، فيما هو لا يخص القانون العام. ولذلك تُعَدّ الأسرة أول جماعة من حيث إنها الأساس، وهي جماعة يختلط فيها الخاص بالعام، أو بمعنى أدق لا يجوز فيها استخدام تصنيف العام والخاص. فحياة الفرد في الأسرة شأنه الخاص، وشأن الأسرة الخاص، مثل حياة أفراد الأسرة الآخرين بالنسبة له، فكل شأن الأسرة خاص، ولكنه خاص جماعي. أما مسألة أن يكون للفرد شأن خاص بمفرده، ويكون له مجاله الفردي، فهو أمر يتضاءل بقدر اندماج الفرد مع الكثير من الجماعات، ويتسع عندما تكون انتماءات الفرد الجماعية محدودة. والإنسان هنا يختار، لأن الوجود في الجماعة وبها احتياج حضاري وثقافي مميز لأبناء الأمة، وبقدر ما يختار الفرد الجماعة أو الجماعات التي ينتمي لها، بقدر ما يشعر بأن الجماعة هي حياته الخاصة، ولا يشعر بالرغبة في أن يكون له مجال خاص به بمفرده. وفي المقابل، فإن الفرد يقدر في هذا التصور أن يختار الحياة الفردية، فتكون له حياته الخاصة، وحياته الأسرية الخاصة.

المركزية واللامركزية

إن التصور السابق الذي يعرض لنموذج الأمة في مقابل نموذج الدولة القومية، يصل بنا إلى جانب من الجوانب المهمة المميزة بين النموذجين. وهو مدى المركزية ومجالها، في كل نموذج منهما. ومن الواضح، أن نموذج الدولة القومية، هو النموذج المركزي، سواء في النظام والسلطة، أو في مدى المركزية عبر مجالات الحياة المختلفة. والمركزية التي نتكلم عنها، هي أولا مركزية النظام، ثم مركزية القرار. وبالنسبة للدولة، فمركزية النظام ضرورة لبناء المؤسسة، والدولة مؤسسة واحدة مهما تنوعت وتعددت مكوناتها، ولا

نتصور دولة واحدة لها أنظمة متعددة. والنظام يمثل القانون الخاص بالدولة، والقواعد العامة، والشروط الأساسية. وبعد ذلك نصل إلى مساحة القرار، الذي يمكن أن يكون مركزيا أو غير مركزي. وهذه المساحة من التنوع في اتخاذ القرار تخص الهياكل التي تفوض في اتخاذ القرارات الإدارية. والدولة التي تأخذ باللامركزية في اتخاذ القرار الإداري، يقوم نظامها على توزيع سلطة اتخاذ القرار في الشئون المحلية على المحافظات أو الولايات أو الأحياء المحلية، أما الدولة التي تأخذ بالمركزية في القرار الإداري، فهي التي يركز فيها نظامها الإداري سلطة اتخاذ القرار في يد الجهاز المركزي للدولة.

وفي النموذج الغربي، تمثل الدولة مركزية النظام، الذي تصبح هي المسئول الأول عنه، وصاحب السلطة فيه. وهذا النظام العام ينظم كل الشئون الأساسية في مجالات الحياة المؤثرة. مما يعني أن الحياة تخضع لسلطان نظام واحد، في مختلف جوانبها الاجتماعية والأسرية والاقتصادية، وبالطبع السياسية. ولهذا، فالنموذج الغربي شديد المركزية، وهذه المركزية، تؤكد سلطة الدولة القومية القابضة. ولكن من حيث أجهزة صنع القرار في الغرب، فهي تميل للامركزية في الكثير من الدول الغربية، خاصة الدول المقسمة إلى ولايات، مثل الولايات المتحدة الأمريكية.

وعلى الجانب الآخر، نجد أن دولة الحكم في نموذج الأمة، لها نظام مركزي، وهي تعمل في مجالات لا يجوز فيها إلا النظام المركزي، مثل السياسة والأمن والدفاع والخارجية، وأيضا المرافق والتخطيط العمراني وغيرها. فمركزية النظام ضرورة للدولة، في كل النظم، وهي في حالة دولة الحكم والسياسة، مركزية في الحدود المقبولة والضرورية. وفي الوقت نفسه، فإن دولة الحكم يمكن أن تتبع أسلوب القرار المركزي، أو القرار اللامركزي، ونتصور أن القرار المركزي أقل ملاءمة لنظام الأمة، واللامركزية أكثر ملاءمة.

أما عن بناء الأمة، فهو بناء غير مركزي في طبيعته، ولا يمكن أن يكون مركزيا. فلا نتصور مثلا نظاما أو بناء يشمل كل جماعات ومؤسسات الأمة

في إطار مركزي واحد، يحدد قواعد ومعايير السلوك والنشاط والإجراءات. وهو يستحيل عمليا لدرجة أن فرض نظام صارم على بناء الأمة، كفيل بفك روابط هذا البناء، وفصل مكونات الأمة بعضها عن بعض. ونعتقد أن هذه الحالة التي تتم فيها محاولة توحيد النظام الحاكم لبناءات الأمة، تحدث في لحظات الانهيار أو قبلها، وتكون سببا ونتيجة للسقوط الحضاري، ولكنها في كل الأحيان لا تكون إلا محاولات لا تتحقق على أرض الواقع.

ولكن هذه اللامركزية الكاملة في بناء الأمة لا تؤدي إلى الفوضى أو التشتت أو التفكك في حد ذاتها، لأن بناء الأمة يقوم على قانون واحد، ومعايير عامة، وقيم عليا، تمثل إطارا حاكما لكل مكونات الأمة. ونلاحظ هنا أن فكرة النظام والقانون تختلف بين القانون المنظم للدولة عن القانون المنظم للأمة. فالقانون المنظم للدولة، هو قواعد وشروط وإجراءات ومعايير فنية وإدارية. أما القانون المنظم للأمة، فهو في الأساس قيم عليا تترجم إلى القواعد العامة للأخلاق، ومنها يخرج القانون المنظم للواجبات والحقوق العامة، والذي يحدد واجب الفرد والجماعة تجاه الآخرين، وحقوق الفرد والجماعة تجاه الآخرين، بما في ذلك الدولة.

نستطيع هنا القول إن اللامركزية في نظام الأمة، تقوم على نظام صارم وعام من القيم في آن واحد. ومن العمومية تأتي اللامركزية، ومن الصرامة يتحقق النظام ولا تحدث الفوضى. ولهذا يمكن أن نميز بين قانون الدولة ونظامها، وهو قانون إداري إجرائي، وقانون الأمة ونظامها، وهو قواعد من القيم والمعايير الاجتماعية. وتتحقق اللامركزية في حياة الأمة، من خلال سيطرة الأمة بنظامها اللامركزي على المجالات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والصحية، وغيرها، مما يجعل المحصلة النهائية في نموذج الأمة يميل بوضوح إلى اللامركزية. وتبقى المساحة الخاصة بالدولة، وهي أقل تأثيرا على الحياة اليومية للناس، كما أنها لا تلقى الاهتمام الكبير، خاصة مع استقلال حياة الناس عن الدولة وسيطرتهم على مجمل حياتهم داخل نطاق النشاط

الأهلي؛ مما يوضح أسباب الرفض المؤثر الذي تلقاه الدولة المركزية ذات النمط الغربي، والتي تلقى مقاومة من عامة الناس تجعل تأثيرها محدودا، برغم طول فترة محاولة زرعها في جسم الأمة العربية.

ويرى البعض أن الدولة المصرية شديدة المركزية، عبر كل القرون، ولكننا نرى أن ذلك لا يمثل النموذج الغربي للدولة القومية القابضة. فالدولة المصرية في العصر الفرعوني، اكتسبت مركزيتها من دورها في تنظيم الري، والتحكم في الفيضان. وهي من الأعمال الأساسية للدولة في كلا النموذجين. ولكن هذه المركزية في التحكم في المرافق الرئيسية للحياة، وهي في حالة نهر النيل مرفق واحد لكل القطر المصري، تختلف عن المركزية القومية التي تسيطر على الهوية كما تسيطر على التعليم والحياة الاجتماعية والاقتصادية. ونعتقد أن الدولة الفرعونية، كانت دولة حكم، مثل الدولة العربية الإسلامية، ولم تكن دولة قومية بالمعنى الغربي المعاصر.

ومن المهم التأكيد على علاقة العقيدة الدينية ببناء الأمة، من حيث إن الفروض والقواعد الدينية والمستمدة من عقيدتها، تمثل بناء القيم العليا، وتحدد القواعد والمعايير العامة. وحول العقيدة الدينية والتدين، ومن خلالهما، تتشكل العقيدة الحضارية للأمة، والتي يخرج منها النظام والقانون العام للأمة. ودور الدين محوري، ليس فقط في تشكيل البنية الحضارية للأمة، بل في تشكيل بنية الأمة نفسها، ومن ثم نظامها. والعقيدة الدينية تتميز بأنها قانون سماوي، له القوة النافذة، بحكم تدين الأمة. وهكذا يصبح للنظام العام للأمة القوة النافذة على الأفراد والجماعات، والمستمدة من إيمانهم الديني. ونعتقد أن هذه القوة النافذة النابعة من العقيدة، هي التي تمثل السلطة الحقيقية المطلقة التي تحوزها الدولة في النموذج القومي الغربي. ومن جانب آخر، تُعَدّ قوة العقيدة، وإلزامية الفروض والوصايا الدينية، هما العامل الأساسي في جعل نظام الأمة، يصبح برغم اللامركزية نظاما فاعلا ونافذا. كما أن التدين، والنمط الديني للحضارة العربية الإسلامية، يمثل العامل

المشترك الأول الذي يوحد المعايير بين الجماعات، ويعظم المشترك بينها، ويجمعها في إطار الأمة. ونقصد هنا بالطبع العقيدة الإسلامية، ولكن نضيف لها العقائد الدينية الأخرى، ونخص المسيحية، التي تقوم بالنسبة للمسيحيين العرب بدور الإسلام للمسلمين، فيما تؤدي له من نمط حضاري ومعايير وقيم، ومن قانون عام منظم لبناء الأمة. وبتعبير آخر، فإن العقيدة الحضارية للأمة، تقوم على عقيدتي الأمة، الإسلام والمسيحية، حيث تشترك المسيحية في العالم العربي مع الإسلام في نموذجها الحضاري ونظام القيم، وبالتالي القانون والنظام العام.

ويلاحظ أن المركزية، أو عنصر التجميع للأمة، في هذا النموذج الحضاري، هو الحضارة والدين، وحضارة التدين والإيمان. فالمركزية للقيم لا للمؤسسات، والأمة في الأساس كيان يستنتج ولا يلاحظ، أي أنها تكوين ضمني افتراضي وليست تكوينا عينيا. ولأن الأمة ليست مؤسسة، فإنها لا يمكن أن توصف بالمركزية، في مقابل الدولة وهي مؤسسة في حد ذاتها، ومركزية بطبيعتها. ولهذا، فكيان الأمة المستقل بمجالاته، يتحرك من خلال جماعات ومؤسسات متعددة، دون أن يكون لها مؤسسة جامعة. وهذا التعدد في المؤسسات والجماعات، ومع استقلال هذه الكيانات بمجالات بعيدة عن سيطرة الدولة، يؤدي إلى استقلال كيانات الأمة الفرعية بإدارة شئونها الخاصة، تعبيرا عن اللامركزية، يصل إلى شكله المكتمل في الحكم الذاتي. فنتصور أن الجماعات تدير شئونها من خلال الحكم الذاتي، دون تدخل خارجي، وحسب نظامها الداخلي الخاص، مادامت تعمل في ظل القانون والنظام العام.

والحكم الذاتي للجماعات داخل الأمة، يعطي معنى مختلفا للامركزية، بما يسمح به من تعدد النظم الفرعية، وهو ما يساعد على التعايش بين جماعات مختلفة. ونظن أن التعايش بين المسلمين والمسيحيين عبر القرون الماضية، اعتمد على هذه الخاصية الفريدة. فاللامركزية، مع الحكم الذاتي،

تمثل الإطار الذي يسمح للمسيحيين بأن يكون لهم نظام خاص، في بعض جوانب الحياة، كما في نظام الأسرة والزواج، ويكون لهم حق الحكم الذاتي لهذه الجوانب، في ظل الاتفاق على النظام العام للأمة.

في المقابل، سنجد أن المركزية الشديدة للدولة القومية القابضة، ونظامها المركزي، لم تستطع استيعاب التنوع في العقيدة الدينية ولا في الثقافات، بدون التعدي على نظام لصالح الآخر. نقصد من ذلك أن النظام والقانون في النموذج الغربي، لا يمثلان بناء للقيم العليا، بل يمثلان نمطا ونظاما حياتيا وسلوكيا محددا. ولا يجوز التنوع ولا التعدد داخل هذا النموذج. لذلك نجد قانونا واحدا للزواج في الغرب، مهما اختلف الدين أو الثقافة. فالمسلم في أمريكا ملزم بنظام قد يلائم عقيدة المسيحي ولا يلائم عقيدته. وبالطبع، لا نتكلم هنا عن الإقامة المؤقتة، ولكننا نقصد سكان الدولة الأصليين، ومن قَبل وأراد حمل جنسيتها، فأصبح عضوا إداريا في الدولة، ويكون عليه الالتزام بالقانون والنظام الواحد. فخاصية التعدد في الأنظمة الفرعية، ترتبط بنموذج الأمة، وتتحقق من خلال اللامركزية والحكم الذاتي للجماعات، ولكنها تستحيل في نظام الدولة القابضة.

التعددية الجماعية

من هذا التكوين الجماعي المتعدد، نصل إلى خاصية مهمة في النموذج العربي الإسلامي، وهي التعددية. وفي الواقع الحضاري الغربي المعاصر، نعرف التعددية الحزبية، بوصفها عماد النظام الديمقراطي الغربي. ولكن التعددية الجماعية تختلف عن التعددية الحزبية، في الكثير من الأوجه المهمة والمؤثرة. فالتعددية الحزبية تشمل تعدد الأحزاب المؤهلة للقيام بدور سياسي، والمسموح لها طبقا للقانون بالتنافس الحزبي من أجل الوصول إلى الحكم. وهذا التعدد في المؤسسات السياسية، يهدف لتداول السلطة بين أكثر من مؤسسة سياسية، فلا يكون الحكم محصورا في نخبة حاكمة واحدة، بل في أكثر من نخبة، مما يتيح للشعب الاختيار بين هذه النخب، أي الأحزاب.

أما التعددية الجماعية، فهي تتجاوز مسألة تعدد النخب الحاكمة، لتصل إلى تعددية البنية الاجتماعية للأمة. وبالتالي فهي تعددية تتجاوز السياسي إلى الاجتماعي والديني والثقافي والاقتصادي، وتتجاوز تعدد المؤسسات النوعية المتخصصة، أي السياسية، إلى تعددية البناء الاجتماعي نفسه. ومن خلال تعددية البناء الاجتماعي، نصل إلى بناءات متعددة جماعية، لكل منها تميزه الخاص، بجانب توحدها جميعا في إطار بناء القيم والعقيدة الحضارية للأمة. وهذا التعدد يسمح بالتنوع في عدد من الجوانب المهمة في الحياة، منها:

- تعدد الثقافة، من حيث هي الإطار المعرفي الفرعي داخل البناء المعرفي الحضاري. فمثلا نجد أن قيمة الأسرة تمثل قيمة عليا في الحضارة العربية الإسلامية، والتعدد الثقافي داخل إطار هذه القيمة، يسمح بالتنوع في أنماط تكون الأسر، وحدودها وأنواعها، كما يسمح بالتنوع في نمط الحياة والتفاعل والقواعد الحاكمة داخل الأسرة.

- التعدد الاجتماعي، ويمثل تعدد الأنماط الاجتماعية، ونماذج الحياة، مما يؤدي إلى تعددية اجتماعية في الممارسة والسلوك من جماعة إلى أخرى. سواء في الجماعات الودية، من جماعات الأصدقاء والزملاء، أو في الجماعات الاجتماعية الأخرى، مثل جماعات المدن والقرى والأحياء.

- التعدد الديني، ويمثل تعدد الدين نفسه، من الإسلام للمسيحية مثلا، كما يشمل تعدد المذاهب والطوائف، داخل الدين الواحد، مما يؤدي إلى رؤى دينية متنوعة، بما فيها من تفسير وفقه وتصور ديني، والذي يتبعه أنماط متنوعة من السلوك والقواعد الدينية. وكلها تصب في النهاية داخل إطار إيماني جامع، يقوم على سيادة الخالق سبحانه، وسيادة القيم الدينية بحسبانها المنظم الأعلى لسلوك الناس والأمة، مما يمثل عقيدة حضارية واحدة تربط الأمة في نظام أعلى واحد.

وهذا النموذج المتعدد في مجمله، يوازن بين الإطار الواحد الجامع، والذي

يفرض نفسه على الجميع، وهو إطار العقيدة الحضارية، وبين التنوع الفرعي داخله، في مختلف المستويات الحياتية والمعرفية. ففي مقابل الإطار العقدي، الذي يبدو إطارا صارما، لا يجوز التعدي عليه بحكم طبيعته الدينية المتسامية، يأتي التنوع في البنية الحياتية، ليمثل المساحة الواسعة للاختيار الجماعي والفردي. وهذا النموذج يتحقق من خلال التمييز بين الأصول العامة، والفروع الخاصة. فالإطار الحضاري الجامع، يمثل الأصول ذات الطبيعة العامة، أما الإطار الجماعي الفردي، فيمثل الفروع ذات الطبيعة الخاصة.

وهنا نؤكد على حقيقة مهمة، فهذا التكوين أصبح واقعا عبر التاريخ، بسبب النموذج الحضاري المجرد، الذي يتكون من نظام قيم عام وشامل. فإذا تكلمنا مثلا عن القيم العليا في الحضارة العربية الإسلامية، والتي تلزم الأمة نفسها باتباعها، فنقول إنها قيم الأسرية والتضامن والتكافل والعدل والرحمة والقناعة والرضا، وهي بهذا قيم عليا وعامة تسمح بالتعدد الواسع داخل إطارها. وسيادة هذه القيم السيادة المطلقة، النابعة من إيمان الأمة بها، وإيمان الأمة الديني، لا يمثل إطارا مقيدا لحركة الناس والجماعات بالمعنى السلوكي الحياتي، بل هو إطار عام.

في المقابل، لا نجد هذه التعددية متاحة أو حتى ممكنة في سياق الدولة القومية القابضة، في النموذج الغربي. فنظام الدولة القابضة، ليس قيما عليا، ولا إطارا مجردا عاما، بل هو نظام إجرائي إداري، يحدد التفاصيل والسلوك والفروع. فالدولة، بوصفها مؤسسة إدارية في التحليل الأخير، تحدد قومية الشعب من خلال العلم والشعار واللغة، وشروط الجنسية، والحقوق والواجبات القانونية. لا يمكن للدولة أن تحدد القومية والنظام من خلال قيم عامة، بل هي تفسر القيم وتحدد لها معنى إجرائيا واحدا. لهذا يعد نموذج الدولة، نموذجا أحاديا، لا يعرف التعددية بالمعنى الثقافي الاجتماعي الكامل. وهنا تأتي أهمية فكرة الحرية الفردية، وتحديد المجال الخاص في فكرة الدولة القومية القابضة، لأن مساحة الحرية الفردية تعد المساحة الوحيدة الباقية

لحرية الفرد بعيدا عن النموذج النظامي الصارم للدولة. بهذا نجد أن نظام الدولة يحدد السلوك ونمط الحياة العام، في حين أن نظام الأمة يحدد القيم العليا، ويترك مساحة للتعددية الحقيقية في تحديد السلوك ونمط الحياة، سواء كان عاما أو خاصا، لمكونات البنية الاجتماعية للأمة.

ومن الضروري أن نؤكد على التصادم المروع الذي يحدث بسبب فكرة استيراد نموذج الدولة القومية القابضة من الغرب، لتطبيقه في بلاد العرب والمسلمين. فهذا النموذج يؤدي، فيما يؤدي له من نتائج جسام، إلى توحيد الثقافة والنمط الحياتي والسلوكي الاجتماعي، لبناءات الأمة المتعددة. وهي عملية مدمرة للتعددية، كما أنها عملية مدمرة لبنية الأمة. والأهم من ذلك، أن عملية التوحيد تفقد الأمة تعدديتها، لتجعل من تطبيق النظام الديمقراطي، تطبيقا لنظام مستبد، قياسا لمساحة التعدد والتنوع المسموح بها بدونه. ونظن أن نتاج محاولات زرع دولة الحداثة في السياق العربي الإسلامي، أدى حتى الآن، إلى نظام رسمي معزول، ونظام عرفي فاعل، يحاول المحافظة على خصائصه الثقافية المتنوعة.

المؤسسة والجماعة

فيما سبق عرضنا للتكوين الجماعي للأمة، والذي يمثل الأساس الأول لها، كما يمثل مصدرا لطبيعتها الجماعية والتي تحدد الكثير من مكونات نظامها العام، وتكوينها الحضاري. ولكن كيان الأمة، ونشاطها ونظامها، لا تعتمد على الجماعات فقط، بل على كيان آخر له أهميته وله دوره المؤثر والفاعل عبر التاريخ العربي والإسلامي، وهو المؤسسات، التي يمكن أن نسميها مؤسسات الأمة، أو نسميها المؤسسات الأهلية. وتتعدد أنواع مؤسسات الأمة، ومنها المؤسسات التاريخية التي تضرب بجذورها في القدم، ولعل أهم هذه المؤسسات، المؤسسة الدينية، ومؤسسة الوقف. ومنها المؤسسات التي تم القضاء عليها بفعل الحداثة والتغريب، وبخاصة مؤسسة الحسبة. بجانب ذلك

هناك مؤسسات حديثة، قامت بدور أهلي ولكن طبقا لقانون من النظام الغربي، مثل المؤسسات الاجتماعية الخيرية، والتي تمثل نوعا جديدا من المؤسسات لم يعرفه التاريخ العربي الإسلامي بهذا الشكل، ولكنها استوعبت في البناء الحضاري العربي الإسلامي، وتغذت من العقيدة الدينية والحضارية، وأعيد إنتاجها في نمط جديد، لتصبح من المؤسسات المكملة والمتكاملة مع نظام الوقف ومؤسساته الخيرية.

ومن الضروري أن نركز على مؤسسات الأمة الأصلية، لنرى ما تمثله من بناء، وما تقوم به من دور، خاصة وهي تعد النموذج التاريخي المهم لمؤسسية في إطار الحضارة الإسلامية. ومن أهم هذه المؤسسات، المؤسسة العلمية والدينية ومؤسسة الوقف والحسبة. وهي في مجملها مؤسسات قامت من أجل تنظيم مجال من مجالات العمل داخل الأمة، أو جاءت لتنظيم القواعد والفروض الدينية. فأصبح للعلوم الدينية مؤسستها، التي ينتظم فيها التعليم، والعلماء، كما تنتظم فيها جماعة العلماء، وبالتالي الفتوى والفقه.

أما مؤسسة الوقف، فأصبحت المؤسسة الشاملة للعمل الاجتماعي الخيري، وشملت بالتالي مختلف المؤسسات الاجتماعية التعليمية والصحية، بل والبيئية والعلمية والبحثية. مما جعل مؤسسة الوقف، تشمل مختلف جوانب النشاط الأهلي للأمة. وتصبح بذلك المؤسسة الأولى التي تقوم بمسئولية النهوض الاجتماعي والحضاري للأمة، بعد المؤسسة الدينية، ومؤسسة أو جماعة العلماء.

ومؤسسة الحسبة، التي تمثل جهاز الرقابة للأمة، والمنوط بها درء المفاسد ومواجهة الانحراف، مثلت نموذجا للمسئولية الجماعية، والتي تترجم القيم والقواعد العامة للأمة، الدينية والأخلاقية، في نظام رقابي، يجعل للانتماء الحضاري لجماعات الأمة، مسارا رقابيا، يسمح بتحويل الاتفاق العام والنظام العام، إلى واقع مؤسس يلتزم به الجميع. وهكذا أصبحت الأمة منظمة، ولا تمثل تكوينا فوضويا، بل بناء جماعيا ومؤسسيا في آن واحد.

وهذه المؤسسات الثلاث، تشكل معا بناء متكاملا لوظائف الأمة ومسئولياتها. كما تمثل نطاق عمل الأمة، تميزا له عن نطاق عمل الدولة. وبهذه المؤسسات وصلت الأمة إلى طور النمو والنهوض، لأنها كانت المؤسسات المنظمة والجامعة للنشاط الأهلي للأمة. وبها أيضا يتحقق للأمة استقلالها بمجالها الخاص عن الدولة، وبذلك لا يكون للدولة سيطرة على مجال الأمة، ولا يكون لهذه السيطرة، أو للنظام المركزي الإداري القابض ضرورة، في مجال النشاط الأهلي.

وفي إجمال الصورة، تصبح الأمة من خلال مؤسساتها، هي المسئولة عن النهوض، لا الدولة. وتلك مسألة مهمة، للتمييز بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية. فالأمة تسيطر على مجمل عناصر الحضارة، من خلال الدين والعلم والتعليم والصحة والاقتصاد، مما يجعل إمكانيات النهوض في يد الأمة، ومسئوليته تقع عليها. والوضع الآن في بلاد العرب والمسلمين، يلقي بتبعة النهضة على الدولة، ولكن جمهور الأمة لا يرضى للدولة أن تشكل حياته، وفي الوقت نفسه فإن جمهور الأمة لا يقدر على إحداث النهضة، لأن الدولة تسيطر على مجمل النظام الرسمي. والنتيجة النهائية لذلك، أن جمهور الأمة يلقي بمسئولية حالة التخلف الراهن على الدولة، ولكنه لا يسمح لها بأن تغير هذا الواقع الراهن ما دامت تفرض سيطرتها على مساحات يراها بوعيه الفطري أنها لا تخص الدولة والسياسة.

هو في مجمله مأزق، نحتاج للخروج منه. ونحتاج لذلك أن نعيد ترتيب الأدوار والمسئوليات والمجالات، وتنظيم المؤسسات بين الدولة والأمة. وتأتي هنا أهمية فهم مؤسسات الأمة، كما جاءت في السياق الحضاري التاريخي. والواقع أن المؤسسات الرئيسية في حياة الأمة، تشكل مؤسسات منظمة للنظام العام، والنشاط العام، والعمل الأهلي. وهي بذلك التعبير المؤسسي عن النظام الحاكم للأمة، كما أنها التعبير المؤسسي عن النشاط الأهلي المنوط بالأمة القيام به. وبهذا نصل إلى نوعين من المؤسسات:

الأول مؤسسات النظام، مثل مؤسسة الحسبة والإفتاء.

الثاني مؤسسات النشاط ، مثل مؤسسة الوقف.

وبجانب ذلك، تأتي المؤسسة الدينية، لتمثل مؤسسة نشاط ونظام في آن واحد. فالمؤسسة الدينية لها علاقة مباشرة بإقامة الدين والشعائر، كما لها علاقة مباشرة بالتعاليم الدينية والعلم الديني، والذي يحدد الكثير من الأنظمة والقواعد الحاكمة لحياة الأمة. ويضاف لذلك أن المؤسسة الدينية، وجماعة العلماء لهما دور رئيسي في الرقابة العامة على الدولة والأنظمة الرسمية، من حيث دورهما في إعلاء القيم الدينية والأخلاقية. وهو نوع من الرقابة العامة في مجال القيم والقواعد العامة، سواء كانت الرقابة موجهة إلى ظواهر تخص الأمة، أو أخرى تخص أداء الدولة.

بهذا التكوين تكتمل ثلاثية البناء المؤسسي للأمة، في المؤسسة الأصلية، وهي المؤسسة الدينية الجامعة، بوصفها مؤسسة مركزية متعددة الأدوار. ثم تأتي مؤسسات الرقابة والنظام، ومؤسسات النشاط، ليتكامل بهما البنية المؤسسية. ونظن أن التطوير اللازم إدخاله على البنية المؤسسية للأمة، لا يغير في التصنيف العام الوظيفي السابق، بقدر ما يطور أنواع المؤسسات في كل فئة، بما يحقق التطوير المؤسسي، الذي نظنه سببا ونتيجة لأي نهوض حضاري للأمة في الحاضر الراهن.

ولعله من المهم أن نرى العلاقة بين الجماعات من جانب، والمؤسسات من الجانب الآخر، حتى نتصور التكوين التكاملي لبنيان الأمة. وبالنسبة للمؤسسة الدينية، مثل الأزهر، سنجد أن هذه المؤسسة تمثل بناء مؤسسيا تعليميا، وفقهيا، له دوره الواضح في التعليم والفكر الديني، بجانب تنظيم الشعائر والعبادات. والمؤسسة الدينية ، على الصعيد الآخر تمثل جماعة، هي جماعة العلماء، والتي يفترض أن يكون لها السيادة الكاملة على المؤسسة الدينية، من خلال نظام جماعي، يعتمد الشورى والاختيار. الشورى في القرار، وكذلك في الرأي الفقهي، الذي لا يجوز أن يكون رأيا

فرديا، بل يلزم أن يكون نتاج إجماع أو اتفاق العلماء. ولهذه الجماعة قواعد الاختيار، وهي ليست قواعد الانتخاب. ومن خلال الاختيار، تختار جماعة العلماء، شيخ الأزهر، من بين العلماء المؤهلين. وهو ما يتعارض مع الوضع الحالي، حيث أعطت الدولة لنفسها حق تعيين شيخ الأزهر، في واحدة من سلسلة التعدي على أدوار وحقوق الأمة، لحساب هيمنة الدولة. ولعل هذا الوضع، قد أثر على مؤسسة الأزهر، تأثيرات كثيرة، ليس هذا موضعها. لكن ما يهمنا منها، أن دور الأزهر، في ظل هيمنة الدولة قد تراجع، ولم يَعُدْ المؤسسة التي تقود النضال ضد العدوان والظلم والفساد، ولم يَعُدْ المؤسسة التي تقود النهوض.

ويهمنا هنا، أن المؤسسة الدينية، تمثل مؤسسة لها قواعد داخلية، ومن خلال الانتماء لها تتشكل جماعة، نقصد جماعة العلماء، وهي جماعة لها دورها المحوري والمركزي في حياة الأمة. وبالتالي، فجماعة العلماء، ليست جماعة تنشئ مؤسسة لها، بل مؤسسة تكون جماعتها. فالمؤسسة بهذا المعنى، بما لها من قواعد علمية ووظيفية، تمثل الإطار الحاكم والمنشئ للجماعة. وبسبب أن المؤسسة الدينية تمثل جماعة ومؤسسة، ولأنها مؤسسة قبل أن تكون جماعة، ولقواعدها المؤسسية السيطرة على جماعتها، لذلك كله نَعُدّ المؤسسة الدينية بمثابة المؤسسة المركزية في جسد الأمة.

وتقوم المؤسسة الدينية بالربط بين مؤسسات الأمة من جانب وجماعاتها من جانب آخر. خاصة بالنسبة لمؤسسات الرقابة والنظام، حيث يكون للمؤسسة الدينية دور في الرقابة العامة على مؤسسات النظام. كما يكون لها دور مهم في الرقابة على الدولة من الناحية الشرعية. فتمثل بذلك الكيان الذي يحفظ التوازن، والتكامل بين أبنية الأمة بعضها وبعض، وبينها وبين مؤسسة الدولة. ومن خلال هذا الدور المركزي، تستقر القيم العليا الحاكمة للأمة، كما تستقر القواعد التي تفوض الدولة على أساسها من الأمة، والتي تحاسب عليها، وتراقب من خلالها. كذلك تستقر القواعد التي يبايع الحاكم على

أساسها، والتي يراقب ويحاسب من خلالها، ويجوز الخروج عليه، إن خرج هو على القواعد والشروط التي تمت عليها البيعة.

أما مؤسسات النشاط الأهلي، فتشمل المساحة التي تبدأ بالجماعات، وتصل إلى الدور الاجتماعي والثقافي والعلمي والتعليمي والصحي والاقتصادي للأمة. وبهذا تحتل مساحة الفعل الحضاري الشامل للأمة. وهي مؤسسات تنشئها الجماعات، أو مؤسسات تنشئ جماعاتها، أو مؤسسات أهلية عامة، وكذلك مؤسسات فردية أو عائلية. فالجماعات تنشئ مؤسسات تعليمية أو مؤسسات خيرية، أو صحية، سواء كانت هذه الجماعات اجتماعية، أو مهنية أو سياسية، لتمثل هذه المؤسسات النطاق الاجتماعي الفاعل للجماعات، والتي تحقق من خلالها وجودها الاجتماعي، كما تتفاعل من خلالها مع محيطها الاجتماعي، وكذلك مع أعضائها.

ومن الجانب الآخر، تقوم مؤسسات أهلية عامة، لها قواعدها الداخلية ودورها ووظيفتها في الاجتماع الإنساني، وتنشأ داخل هذه المؤسسات جماعات، تقوم بالدور المنوط بالمؤسسة، وتترجم قواعدها، وتعمل من خلال مبدأي الشورى والاختيار. وأهم نماذج هذه المؤسسات، المؤسسة العلمية والبحثية، وأيضا مؤسسات التعليم الجامعي. ونتصور أن تكون تلك المؤسسات على نمط يقارب المؤسسة الدينية، من حيث إنها مؤسسة تنتج معاييرها، وبهذه المعايير تنتج جماعتها. فالمؤسسة العلمية الأهلية المستقلة عن البناء الخاص بالدولة، هي مؤسسة تحكمها قواعد الممارسة العلمية والتعليمية، ويتشكل بداخلها جماعة العلماء، لتصبح واحدة من الجماعات الأساسية التي تقدم الاستشارة المتخصصة، للأمة والدولة، ويقع عليها عبء النهوض العلمي الحضاري. ونعتقد أن المؤسسة العلمية، ومن خلال نظام لاختيار العلماء في أدوار القيادة، يتحقق لها الدور المرجعي، الذي يساعد الدولة، ويراجعها، ولا نقول يراقبها. فدور العلم استشاري، يقدم النصيحة والرأي العلمي، ليس فقط للدولة، بل أولا للأمة.

بهذا تكون المؤسسة العلمية، بعد المؤسسة الدينية من المؤسسات المرجعية، والتي تقوم بدور مهم في تأكيد الإطار المرجعي للأمة، ومن ثم الدولة. وهذه المرجعية تتحقق بالاستقلال عن الدولة أولا، ثم تتحقق من خلال الإطار التنظيمي للمؤسسة، والذي يشتمل على القواعد والمعايير التي يتم تطويرها داخليا، ومن خلال آليات للعمل، تعتمد الشورى والاختيار. فالعمل العلمي، يحتاج إلى الكثير من القواعد الفقهية، التي طورت عبر التاريخ الحضاري العربي الإسلامي، ومن أهمها الشورى، وما تعنيه من قواعد الإجماع والاتفاق. وبهذا يكون لدينا مؤسسة منوط بها الرأي العلمي المعترف به، والذي يأتي تعبيرا عن اتفاق العلماء في القضايا المطروحة عليهم.

بجانب هذا نجد المؤسسات الأهلية العامة، التي لا تمثل جماعات، ولا تنشئها جماعات، مثل المؤسسات التعليمية والصحية. وهي مؤسسات فرعية، وليست مركزية. كما أنها مؤسسات للفعل المباشر، وليس لها أن تضع قواعد هذا الفعل. بمعنى أن المدرسة لها دورها التعليمي، وليست الجهة التي تضع قواعد التعليم، وبهذا تختلف عن المؤسسة العلمية التعليمية (الجامعة مثلا) والتي يناط بها البحث العلمي، ووضع القواعد العلمية والمهنية، وقواعد الممارسة العلمية والتطبيقية. وكذلك بالنسبة للمؤسسة الصحية، التي لا تضع القواعد الطبية والصحية، بقدر ما تقوم بتطبيقها.

وهذا النوع من المؤسسات، يمثل الكيانات ذات الدور المحدد، والتي قد تقيمها جماعة أو فرد، أو قد تكون مؤسسة أهلية عامة، ملكيتها للأمة، مثل مؤسسات الجمعيات الأهلية في النظام الحالي. ونعتقد أن المؤسسات الاقتصادية تقع في هذه الفئة من المؤسسات، حيث يغلب عليها الدور المؤسسي المتخصص، وتكون ملكيتها لجماعة أو فرد أو عائلة. ونضيف هنا إمكانية تصور مؤسسات اقتصادية لها ملكية أهلية عامة، ويكون دورها الأساسي تطوير الأوضاع الاقتصادية والمهنية، وقد تعمل في مجالات تساعد في مواجهة مشكلة البطالة، أو تشجع المؤسسات الاقتصادية الصغرى، وصغار المستثمرين.

وبالطبع تشمل المؤسسات الأهلية ذات الدور المتخصص، أشكالا من المؤسسات التي يكون لها أهداف اقتصادية وتلك الخيرية. فقد تكون المؤسسة الصحية خيرية، أو اقتصادية، حسب نشأتها ونظامها. وفي المؤسسات الاقتصادية تتحدد الملكية، أما في المؤسسات الخيرية، فتكون الملكية عامة للأمة، وليس للواهب أو الواقف. ويمكن أن نلمح تشابها بين هذا النوع من المؤسسات، وما يوجد الآن من مؤسسات، ولكن الفرق الضروري والمهم، أن نتكلم عن هذه المؤسسات في ضوء أنها مؤسسات الأمة، والتي تعمل في ظل النظام والقانون العام، دون أي شروط أو إجراءات إدارية تربطها بالدولة، لتشكل مساحة الفعل العملي للأمة.

وعلى الجانب الآخر، تأتي مؤسسات الرقابة لتكمل التكوين العام للأمة، وهي على نمط مؤسسة الحسبة. والكثير من التطوير والتوسع يمكن أن يدخل على هذا النوع من المؤسسات، لتشمل أنواع الرقابة المختلفة، وكذلك تشمل الأدوار الخاصة بالمعايير المهنية العامة. ونعني بها مثلا، المعايير الخاصة بالسوق، والتعليم والصحة، والشروط البيئية الصحية. وكأن هذه المؤسسات، تمثل مؤسسات الرقابة والجودة والمعايرة. ولكن نعتقد أنه من الملائم أن نفكر في المعايير بمستوى عام، ولا تكون في قالب نمطي، مثل المعايير السائدة الآن في النظام الغربي. فنتصور أن تكون المعايير التعليمية لا تحدد المنهج تفصيلا، بل تحدد معيار التعلم، وتكون معايير المنتجات الاستهلاكية متسعة لمختلف الأنماط، وتحدد فقط الشروط الأساسية للاستخدام الآمن. أي أننا نتكلم عن المعايير الضرورية واللازمة، دون الأنماط الجامدة، التي تمنع التعدد والتنوع، وتمثل قيودا تلائم نظام الدولة القابضة، ولا تلائم نظام الأمة المتعددة.

وتصورنا لمؤسسات الرقابة، أنها مؤسسات أساسية، تشبه المؤسسة الدينية، في ضرورتها، ولكنها لا تمثل جماعة ولا تنشئ جماعتها. بل هي مؤسسة ذات تقاليد ونظام داخلي، وتتبع قواعد ومعايير لا تحتكرها، بل يتم

الاتفاق عليها من الأمة، وجماعاتها ومؤسساتها. فإذا كان المعيار دينيا أخلاقيا، مثل التحايل والغش في الأسواق، فإن المعيار يتحدد باتفاق الأمة، وجماعاتها ومؤسساتها، ومنها المؤسسة الدينية. وإذا كان المعيار فنيا، مثل المعايير الصحية، فلمؤسسة الرقابة دورها، مع المؤسسات العلمية الطبية. وبالطبع، فإننا نتكلم هنا عن الرقابة في المساحات التي يحكمها النظام العام، وكذلك المساحات الخاصة بالقانون، ولكن دور المؤسسة الرقابية يختلف بين المساحتين. فالدور الرقابي في المجال الفني، يسمح لمؤسسة الرقابة بالقيام بدور فاعل، واتخاذ قرار حاسم، مثل سحب غذاء فاسد من الأسواق، ثم يحال الأمر إلى القضاء. أما في أمور أخرى، مثل الفساد مثلا، فيكون لمؤسسة الرقابة دور الادعاء نيابة عن الأمة، ومن خلالها، يمكن للفرد العادي أن يمارس دوره الرقابي، وتقوم مؤسسة الرقابة بتوجيه الادعاء نيابة عن الفرد بعد التحقق المبدئي.

وفي مجمل الصورة، تقوم مؤسسات الرقابة، بوضع الإطار المنظم العام، الذي ينظم حركة الأمة، لتكتمل الصورة بالنسبة لحركة الأمة ونشاطها، في مؤسسات تنظم العمل وأخرى تراقبه، وهو ما يكسب الأمة القدرة على الفعل المنظم، ويجعلها مؤهلة للقيام بدورها في تسيير الحياة والنهوض الحضاري. وبالطبع يأتي دور المؤسسة القضائية، لتكون الحارس للقانون والمطبق له، ولتشكل المؤسسة التي تطبق القانون على جمهور الأمة والدولة في آن واحد. وفي معظم الأنظمة المعاصرة، حديث مباشر عن استقلال القضاء، ولكن معظم الدول تترك مساحة لتدخل الدولة في القضاء، عن طريق التنظيم أو من خلال وزارة العدل ووزيرها الذي يتبع الحكومة. ونعتقد أن التصور الحضاري لمؤسسة القضاء، يجعلها أقرب من حيث النوع للمؤسسة الدينية، كما يكون لها دور مكمل لدور المؤسسة الدينية، ومناظر لها في الأهمية. فمؤسسة القضاء يناط بها تطبيق شريعة الأمة، والالتزام بعقيدتها الدينية والحضارية. ومن خلال القانون الذي يشرع للأمة معبرا عن شريعتها وعقيدتها، يكون على مؤسسة القضاء الحفاظ على استقرار الوضع الشرعي.

والجانب المهم لمؤسسة القضاء، والذي يكمل أدوار المؤسسة الدينية، أنها مؤسسة حكم بين الأمة والدولة، كما أن المؤسسة الدينية حكم على الدولة بالأمة، وحكم للأمة وضمير لها. ويأتي التشريع، كعملية لصياغة القانون والدستور، ليكون العملية الأساسية المحققة لسلطة الأمة، والتي تعبر فيها عن ضميرها الحضاري، وتضع النظام المعبر عنها، والذي يلزم جميع الأطراف والمؤسسات، ومنه وبه يصبح القضاء المؤسسة الحكم بين الجميع، متبعا القانون الذي اختاره جمهور الأمة. فتكتمل المنظومة الحضارية للأمة، ببناء فاعل ومنظم لها، وأدوار محددة للأمة ومؤسساتها، وللدولة ومؤسساتها، ونظام عام يحكم العلاقة بين الأمة والدولة، ويحكم أداء مؤسسات الأمة والدولة. ويلاحظ أن المؤسسة القضائية في تصورنا، تماثل المؤسسة الدينية والعلمية من حيث تكوينها، فهي مؤسسة تنشئ جماعاتها الخاصة، المجلس الأعلى للقضاء، أو جماعة القضاء، ويكون لهذه الجماعة السلطة على مؤسسة القضاء ونظامها الخاص، ومنها يختار رئيس المجلس الأعلى، أو كبير القضاة. ومن خلال المجلس، ونظام الشورى، يتم تحديد القواعد القضائية، على مبدأ إجماع القضاة واتفاقهم.

الأساس المالي للأمة

تكتمل صورة البنية الاجتماعية للأمة من خلال أساسها المالي، والذي يجعلها قادرة على القيام بالأدوار الكثيرة، وكذلك يحقق لها القدرة على القيام بالدور الرئيسي في النهوض الحضاري. والأساس المالي للأمة يتمثل في نظام الوقف والزكاة (العشور لدى المسيحيين). ومن خلال هذه الأنظمة تتشكل مؤسسة بيت المال، ومؤسسة الوقف، وهي مؤسسات تقوم بإدارة أموال الأمة، تبعا لقواعد وأصول محددة.

ويهمنا المقابلة بين الأمة والدولة في هذا الأمر، ففي نظام الدولة القومية القابضة، تقوم الدولة بتحصيل مواردها من الناس في شكل ضرائب، تمثل أساسا ماليا للدولة، ويكون على الدولة القيام بكل المسئوليات والأدوار،

كمنظم أو كمنظم وفاعل في الوقت نفسه. أما في نظام الأمة، فإن الناس تقدم أموالها في صورة الزكاة والوقف، إلى مؤسسات تمثل الأمة، ويناط بها إدارة أموالها، وبذلك تملك الأمة مالها، وتصبح قادرة على القيام بدورها. ولأنه مال الأمة وللأمة، فلا يعد جمع المال وسيلة تعطي لطرف سيطرة على جمهور الأمة، بل يعد المال مصدرا لقوة الأمة، ومحققا لإمكاناتها. والمال في الفهم الديني والحضاري، مال الله، والأمة مستخلفة فيه، تحقق به عمران الأرض، وترقى لمستوى استخلاف الله لها على الأرض.

في المقابل، سنجد أن المال الذي تجمعه الدولة، يعطيها قوة، ويجعلها تفرض نفوذها على المجتمع، ويفترض في نظام الدولة القابضة، أن الناس تفعل هذا نظرا لاحتياجهم للدولة، فيقدمون لها المال والطاعة. أما في النموذج الحضاري للأمة العربية الإسلامية، حيث سيادة العقيدة الدينية والحضارية، فإن الناس تقدم المال والطاعة لله وحده.

تجديد الأمة

في التصور السابق، حاولنا أن نصل إلى الخصائص المميزة للأمة، ونرصد ملامح هذه الخصائص في الواقع الراهن، ثم نتصور واقعا جديدا، أو مستقبلا آخر. والهدف المرجو هو الوصول إلى طريق النهضة، اعتقادا منا بأن النهوض شرطه الأصالة وطرقه التجديد، وزاده التعلم من الآخرين، دون تقليد. ويقودنا هذا التصور إلى أن بداية طريق النهضة، يتمثل في تحرير الأمة من سيطرة الدولة القومية القابضة، والتي تم استيرادها من النموذج الغربي، وإقامة دولة الحكم، وإعادة بناء الأمة وجماعاتها ومؤسساتها.

ونتصور أن بداية الطريق، تحتاج إلى تطوير القوانين الحالية، لإعادة تقسيم الأدوار بين الدولة والأمة، وتأسيس المؤسسات على أسس جديدة. وهو طريق يبدأ بتجديد الأمة، من خلال قوانين تسمح بإنشاء مؤسسات الأمة، بعيدا عن سيطرة الدولة. وإعادة الاستقلال لمؤسسات أساسية موجودة، يمكن

إعادة إحياء دورها، مثل مؤسسة الوقف والمؤسسة الدينية، ومؤسسة القضاء. والتعديل القانوني المتدرج، سوف يسمح بإعادة التأسيس المتتالي، والذي ينقل الوضع الحالي إلى وضعية جديدة نراها أكثر ملاءمة للأمة وعقيدتها الحضارية.

وتعديل القوانين بهذا المعنى، يمثل تغييرا سلميا تدريجيا، هو الأنسب للنهوض الحضاري، الذي يمثل الحلم النهائي للأمة. وهو طريق يمكن أن يجنب الأمة مخاطر عدة تعترضها، يهمنا منها، مخاطر الجمود الناتج من التعارض بين الأمة ونظام الدولة القابضة الراهن، والذي يؤدي إلى التعارض مما يفشل ما يقوم به طرفا النقيض. ومخاطر أخرى تنتظرنا، رأينا منها الكثير، من صدام بات حتميا بين قوى الأمة، والدولة. فاستمرار التعارض بين بناء الأمة والدولة، وبين النظام الشرعي للأمة، والنظام القانوني للدولة، بل وبين المرجعية الحضارية لكل منهما، يؤدي إلى جعل لحظات الصدام حتمية، قد تتمادى أو تتقلص، لكن تجنبها يبدو ضد منطق الأشياء.

ولن يقف الأمر عند حدود إعادة مؤسسات وأدوار الأمة، بل تكون هي البداية لتطوير وتجديد الأمة. ونعتقد أن ملامح التجديد الأساسية تبدأ من خلال التطوير المؤسسي للجماعات، حتى يكون لها وجود منظم، وهو ما حدث من خلال الجمعيات الأهلية ولكن بصورة نسبية وغير مكتملة. كما يعد هذا محاولة لتطوير النقابات المهنية لتصبح شكلا للجماعات المهنية مع الاحتفاظ بالمؤسسية. ويلاحظ أن إدخال المؤسسية على البناء الجماعي، يعني في الشكل النهائي، إدخال التنظيم عليها، مع الوضع في الحسبان أن أنواع الجماعات المتعددة، تحتاج إلى تصور متعدد عن المؤسسية. فمنها المؤسسات التي لا تحتاج إلى النظام المكتوب بل الشفهي مثل العائلة، وإن كانت العائلة الكبيرة يمكن أن يكون لها تقليد مكتوب، مثل القبائل. ولا نعني بذلك أن العائلة سوف تتحول إلى مؤسسة، بقدر ما نعني أن العائلة تمثل كيانا جماعيا أساسيا، مما يجعل من الضروري التعامل معها على هذا الأساس، وإعطاء كيانها صفة تجيز التعامل معه ككيان.

وتختلف الجماعات وبالتالي المؤسسات، في أبعاد مهمة، منها العضوية المحددة التي تحدد المنتمين للجماعة بصورة جامعة مانعة، والجماعات ذات النطاق الواسع، التي يمكن تحديد المسئولين عنها، أو ممثلي جمهورها، مثل جماعات الأحياء. والتعدد في المؤسسات، وعدم فرض شكل محدد عليها، أو نظام داخلي واحد، يعني أهمية أن نستفيد من فكرة التنظيم والكيان الاعتباري، دون أن نفقد الجماعات خصائصها، ولا تعددها. وفي النهاية فالجماعات لا تسجل لدى الدولة، ولا يجب أن نستخدم فكرة المؤسسة بالطريقة التي تسقط بناءات الأمة تحت سيطرة الدولة.

وبناء الجماعة المؤسسية لا يحولها لبناء إداري، بل تظل جماعة بالمعنى الاجتماعي. والتنظيم المستفاد منه من المؤسسات، يتيح إمكانية تقسيم وتحديد الأدوار داخل الجماعة، ولا نقول الوظائف. فالوظائف ذات طبيعة إدارية، وهي تخص العمل الذي يكسب منه الفرد، ولكننا نتكلم هنا عن جماعات الانتماء والعضوية، وفيها يكون للفرد دور، كما أن له دورا في عائلته، ودورا آخر في الجماعات الأخرى التي ينتمي لها، ومنها جماعات الأصدقاء والزملاء، وجماعات المهنة والسياسة والدين وغيرها. وتنظيم الأدوار يقوم على فكرة الواجب، وتقسيم المسئوليات داخل الجماعة. ومن خلال وضع تنظيم يحدد الأدوار وتقسيمها، ومسئوليات كل دور، يمكن أن نحقق القدر المؤسسي المطلوب. ونحقق أيضا التحديد والتنظيم المناسبين للواجبات، مما يسمح بتحديد المسئوليات لكل عضو في الجماعة، وبالتالي يسمح بالمحاسبة.

كذلك نتصور أن قواعد الشورى داخل الجماعات، يمكن أن تقوى بالتنظيم المؤسسي، وكذلك قواعد الاختيار للقادة، أو الانتخاب. وأيضا يمكن تعضيد أنظمة التحكيم والتراضي داخل الجماعات بالتنظيم. أي أننا نحاول أن نقوي البناء الاجتماعي وبناء القواعد والمعايير داخل الجماعة بوضعه في إطار تنظيمي، كلما كان ذلك ضروريا، وعلى قدر مساحة الضرورة. والتنظيم يشمل تطوير القواعد في صياغات مكتوبة، كما يشمل تحديد آليات، ولا نقول إجراءات، للتطبيق.

والتطوير المؤسسي ليس كل التجديد المراد، والمحقق للنهوض، فتجديد الفكر والفقه، والمهارات الفنية والعلمية، وغيرها، من ضرورات النهوض. ولكننا نركز هنا على بنية الأمة التي يمكن أن تتحمل مسئولية النهوض. ونتصور أن هذه البنية الحضارية العربية الإسلامية، تتمثل في أبعاد أساسية منها:

١ ـ الجماعات التي ينتمي لها جمهور الأمة. ومنها تأتي مؤسسات هذه الجماعات، ثم مؤسسات النشاط، التي تقوم بها الجماعات والعائلات والأفراد، ومنها المؤسسات الخيرية والتعليمية والصحية وحتى المؤسسات الاقتصادية.

٢ ـ الجماعات السياسية، وجماعات الضغط، والتي تمثل القوى المنظمة التي تقوم بدور في الحياة السياسية، بداية من التشريع وحتى العمل السياسي. ويكون لها الصدارة في الدور السياسي، أما في التشريع فتشترك مع غيرها من مؤسسات الأمة وجماعاتها، حتى تأتي عملية التشريع لتعبر عن اتفاق الأمة.

٣ ـ الجماعات العلمية والفكرية والدينية والمذهبية والطائفية، والثقافية والعلمية والدينية، والتي تمثل تيارات الأمة، وتقوم بدور مهم في تشكيل حضارة الأمة، والتعبير عن التعدد الثقافي، وكذلك التعبير عن التنوع والتعدد الفكري والفقهي. وهذه الجماعات يكون لها دور في العمل السياسي، من حيث تأثيرها على الرأي العام للأمة. ويمكن أن تعمل في السياسة غير المباشرة، أو تقترب من السياسة المباشرة.

٤ ـ المؤسسات الأصلية والأساسية، والتي تشمل المؤسسة الدينية والتعليمية والصحية وغيرها، والتي تمثل ضمير الأمة وعقيدتها، كما تمثل المؤسسات المرجعية والفنية المتخصصة، والتي تكون مؤسسات عامة على مستوى الأمة، لا تملكها جماعة محددة. وفي جملتها تشكل مؤسسات الخبراء وأهل الاختصاص.

٥ ـ المؤسسات القضائية والرقابية، والتي تشمل القضاء الذي ينظم تطبيق القانون، ويضبط العلاقة بين الأمة والدولة، من خلال الميزان القانوني والدستوري. كما تشمل مؤسسات الرقابة والجودة والتي تراقب مؤسسات الأمة، وتحدد المعايير اللازمة للسلامة العامة.

٦ ـ المؤسسات المالية للأمة، وهي مؤسسة الوقف وبيت المال، والتي تُعَدّ الأساس المالي للأمة، ومنه يتحقق للأمة المورد المالي الذي يمول نشاطها الخيري، والذي منه تتحقق لها القدرة على النهوض.

٧ـ دولة الحكم، وتمثل المؤسسة المركزية التي تحتكر العمل السياسي الأساسي، من الشئون الخارجية للدفاع والأمن، والتخطيط المركزي العمراني، والمرافق الأساسية وغيرها. وهي مؤسسة مفوضة من الأمة للعمل في المجال السياسي فقط، وتخضع لرقابة الأمة، وتبايع الأمة الحاكم الذي يدير مؤسسة الدولة، بيعة مشروطة، تحدد متى تؤيده الأمة ومتى تخرج عليه.

الخلاصة

إن الواقع الراهن الذي يأبى التغير، وتلك النهضة التي تتأخر ولا تتقدم، قد يكونان نتاج تراجع دور الأمة، فيكون عودة الروح للأمة هو البداية المطلوبة للخروج من الواقع الراهن. وهو ما لا يتحقق إلا من خلال إحياء الأمة وكيانها وأدواتها وإمكاناتها. فإذا عادت لها وسائلها وطرقها، كان تجديدها ضرورة، وبقدر ما يتجدد بناؤها، بقدر ما يجدد الواقع، فيجدد المستقبل. فإحياء البنية الحضارية للأمة، ثم تجديدها، هو الطريق الذي نتصوره لتجديد بنية الحضارة العربية الإسلامية.

الفصل الرابع

الأمة والدولة:
مأزق المنشأ الحضاري

الأمة والدولة: مأزق المنشأ الحضاري

إن محاولة الوصول إلى تصور جديد للنظام السياسي، يضع أساسا له الموروث الحضاري للأمة، تواجه الكثير من التحديات الحقيقية. فصورة الموروث أصابها التشوه، الناتج من غياب الصورة المتكاملة له، وتزايد حجم ودرجة الجمود التي أصابت الكثير من مكونات الموروث، وتفكك الكثير من بناءاته. كما أن البحث عن الموروث بين أشباه الفكرة، والأفكار الأخرى المتنافسة معها على أرض الواقع، يوقع الباحث في ارتباك يخلط الموروث بالوافد. فالواقع الراهن جمع الموروث والوافد في صورة مشوهة، تؤثر سلبا، لا على صورة الموروث فقط بل على صورة الوافد أيضا، حتى بات من الصعب الفصل بين الأصيل والوافد في نظامنا السياسي المعاصر.

ويبدو الواقع الراهن ناتجا من تطبيق الوافد من أعلى، في صورة قوانين ونظم، تم استيرادها ونقلها نقلا آليا، فجاءت النتائج في معظمها أقرب إلى التوفيق غير المقصود، بل نقول الخلط، بين الباقي من الموروث، وهو كثير، والمستورد من الأنظمة، وهو مؤثر. وحسب مجريات عملية الاستيراد في الأنظمة والقوانين، يمكن أن نتصور شكل الخلط الحادث. فمعظم ما تم استيراده يقع في دائرة النظام الرسمي للدولة، بما في ذلك القوانين والأنظمة الخاصة بالدولة من جانب، والمطبقة على الأفراد من الجانب الآخر؛ مما يعني أن هناك نمطا للحياة والسلوك والتصرف الرسمي والخاضع للقانون، قد تم فرضه على عامة الناس. ويمكننا أن نتخيل الصورة الناتجة عن ذلك في شكل سلوك رسمي إجرائي، يلتزم به عامة الناس، ويتجاور مع سلوك ونمط في

الحياة، لم يفرض عليهم، بل جاءهم من الموروث الحضاري. والنمط الموروث، يختلف عن الوافد في مسألة الاختيار.

فالحاصل أن الموروث ليس جبرا، كما يتصور البعض، خاصة من وكلاء الفكرة والمشروع الغربي. فكثيرا ما يردد المثقفون المتغربون، أن الموروث الحضاري للأمة، من تقاليد وأعراف ونظام للقيم وعقيدة حضارية ودينية، يمثل قيدا مفروضا، علينا أن نحرر الناس منه. والحقيقة أن ذلك التصور يتناقض مع الواقع الاجتماعي للموروث، لأنه موروث تم نقله من جيل إلى جيل، من خلال الوعي الجمعي للأمة. فالأمة نفسها، ومن خلال جمهورها قد نقلت إلى الحاضر موروثا من الماضي، ولم تنقل بعضا من الماضي. فالنقل اختياري وانتقائي، بالدرجة التي تجعل الموروث الحضاري الراهن، والظاهر في سلوك العامة من الناس، يمثل اختيارا حرا للموروث الجمعي المتفق عليه، من بين ما في الماضي من تجارب وبدائل.

فإذا كان الموروث الحاضر في الواقع الراهن اختيارا جمعيا، فإن الوافد المطبق على هذا الواقع لم يكن اختيارا جماعيا، بل اختيارا من النخبة والسلطة. ولا نستطيع استنتاج أي عملية جماهيرية وشعبية شاركت في اختيار الوافد أو الانتقاء من الوافد والمعروض في حضارات الآخرين وتجاربهم. لهذا لم تكن هناك رغبة جماهيرية من الأمة وعامة الناس، تحدد ذلك الوافد المرغوب. بل إن مشروع الحداثة نفسه، وتحديث الدولة على النمط القومي، لم يكن من ضمن مشروع الاستقلال الذي كافحت من أجله جماهير الأمة. ففي مرحلة الاستقلال، كان جمهور الأمة مدفوعا نحو الاستقلال، ومتحدا حول هدف أساسي، ولكن لم يكن من متطلبات الاستقلال ولا من مطالبه، أن يتم إجلاء المستعمر والإبقاء على دولته، ثم تحديثها وتطويرها.

لهذا تكتمل صورة الخلط في موروث انتقل بحكم الناس أنفسهم، ووافد جاء وفرض بحكم النخب الحاكمة التي استولت على الدولة التي تركها

المستعمر، أي نخب حاكمة ورثت المستعمر. وربما حدثت الوراثة لأن النخب نفسها جاءت من داخل دولة المستعمر، أي الجيش على الأخص. ويصبح مزيج الخلط بين الأنظمة، بل بين أسس الشرعية نفسها، مزيجا بين نظام مستعمر، ونظام موروث. وتلك أولى المسائل المؤثرة على النتاج النهائي للخلط.

والبعد الثاني المهم، أن الموروث استمد قوته من اتفاق الناس عليه. أما الوافد، فكانت قوته من كونه نظاما رسميا مفروضا، وقانونا مطبقا بقوة القهر الرسمي التي تملكها الدولة. ولهذا، بات على عامة الناس تطبيق هذا النظام المفروض، على الأقل في الحدود الضرورية، والتي لا يمكن الالتفاف حولها. ولكن الظاهر من سلوك عامة الناس أن الالتفاف على القانون المفروض والمستورد، بات نمطا شعبيا. ونعني بذلك أن الملاحظ من سلوك العامة من الناس، أن الالتزام بالقانون ليس عن اقتناع، بل نتاج ما للقانون والجهة المنفذة له من قدرة على فرض تنفيذه، إن لم يكن في كل المواقف، ففي أغلبها. والحقيقة أن الفرض يحدث في حالات الرقابة فقط، بمعنى أن الناس تلتزم بالقانون عندما يكون هناك رقيب حاضر يتابع مدى تنفيذ القانون، وعندما تكون إجراءات القانون ضرورية لنفاذ الحاجة التي يطلبها الإنسان، مثل تسجيل شركة أو تنفيذ تعاقد.

والمعنى المراد من ذلك، يظهر أول ما يظهر في مثل واضح وجلي، يعبر عن نفسه وعن مجمل الظاهرة التي نحن بصددها. فالناس تتهرب من الضرائب، كلما أمكن ذلك، برغم القوة المنفذة لقانون الضرائب والتي تملك حق العقاب، ولكنهم يلتزمون بالزكاة (العشور لدى المسيحيين) بدرجة تفوق الالتزام بالضرائب، برغم عدم وجود رقابة أو عقاب مادي مباشر. المقصود من ذلك، أن الناس تلتزم بقدر اقتناعها وإيمانها بالنظام والقانون، وكلما كان النظام جزءا من تكوين ضميرها الجمعي والاجتماعي، كان الالتزام به أكثر ترجيحا، وكلما كان النظام غريبا، كان الالتزام به ناتجا

عن القوة القاهرة التي تفرضه، ويصبح التهرب منه، في غياب الرقابة عملا تشرعه العامة في مواجهة ما تراه من ظلم فيما يفرض عليها من قوانين لا ترضى عنها.

ولكن الجانب الآخر للمسألة، يدفعنا إلى معالجة أمر غاية في الأهمية، ونقصد بذلك حالة التكيف والإذعان للنظام الوافد في جزء منه، وهو الجانب الفني البحت. فالناس لا تقاوم كثيرا ما يطلب منها من أنماط وسلوك تفرضه مهنة أو وظيفة. بل الغالب على الناس أن يجدوا في مثل هذه الأشياء أنها جزء من طبيعة العمل ومتطلبات الممارسة العملية. ويصبح بعض الوافد جزءا من المهارة الفنية التي تتطلبها الأعمال المستحدثة، أو تتطلبها الأنماط الجديدة للأعمال القديمة. والحقيقة أن المهارة الفنية، من حيث هي طريقة للصنعة وأسلوب للعمل، ليست محلا لمسألة الوافد والموروث في مجملها العام. فلا توجد طريقة للجراحة الطبية موروثة، وأخرى وافدة، ولا توجد طريقة وافدة تلائم الموروث، وأخرى لا تلائمه. فالصنعة مهارة للفعل المنتج، يحكم عليها من خلال قدرتها على الفعل المنتج والجيد. ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل يتجاوز المهارة فيما تنتجه من قيم وقواعد للالتزام. ونقصد من ذلك مثلا، أن المهارات الطبية التي يتعلمها الطبيب في الكلية، والنظام القانوني للممارسة الطبية، بما يشمله هذا من قواعد المحاسبة والرقابة، وكذلك معايير الأداء والحكم على الحالة المرضية وتحديد العلاج الطبي، والمعايير المحددة لحدود مسئولية الطبيب، تمثل كلها معا نظاما يتجاوز المهارة الطبية ليصل إلى المعايير الأخلاقية للعمل.

الناتج مما سبق، هو محصلة المتعلم من مهارات فنية، مستمدة من تجارب وعلوم الآخرين، وهي محصلة التقدم العلمي والفني المعاصر، والذي أنتجته الحضارة الغربية، والذي يمثل في مجمله، علما ومعرفة لا يمكن تجاهلها. ولا يوجد من يتحفظ على التعلم من تقدم الآخرين، في المهارات والأدوات، ولكن لا يجب أن ينسينا ذلك أن انتماء أي حضارة إلى البشرية، يفرض عليها

أن تعطي الآخرين بقدر ما تأخذ منهم. وتتلخص المشكلة في النهاية، في حجم التأثير الحاصل بسبب استخدام مهارات وأساليب جاءت من بيئات مغايرة حضاريا، على تسرب قيم ومعايير من الحضارة المصدرة إلى الحضارة المستوردة.

يصبح لدينا في الواقع الراهن، عناصر متعددة لتشوه الموروث والوافد بسبب الخلط بينهما. فالوافد يأتي قهرا غالبا، ويأتي تسربا أحيانا، والموروث يأتي اختيارا من الماضي تحمله الأجيال، ليصل حاضرنا بماضينا.

الازدواجية بين العمل والحياة

إن النتاج الأول لما تم من مزج بين الوافد والموروث، هو تلك الثنائية الملاحظة بين نمط السلوك والتصرف في مجال العمل ومجال الحياة. وبرغم أن المقابلة بين العمل والحياة، تحمل أساسا تباينا في السلوك والتصرف، فإن الازدواجية الملاحظة بينهما تصل بنا إلى الخلاف، لا الاختلاف. فمن الطبيعي أن يختلف سلوك الناس في حياتهم الاجتماعية والعائلية، عن سلوكهم في حياتهم العملية. فمجال العمل يفرض متطلبات تختلف عن تلك الخاصة بمجال الحياة الاجتماعية والأسرية. ولكن الاختلاف والتعارض بين الأسس التي يقوم عليها منهج السلوك والتصرف بين مجال العمل ومجال الحياة، يمثل ثنائية تفضي لتفكك نمط السلوك وتناقض أسسه، مما يسمح بحالة أشبه بالمرض، نقصد أنها ليست حالة سوية.

ومثال ذلك، الطبيب الذي يحكم تصرفه المهني القواعد الصارمة للعمل الطبي، بما فيها من أسس مادية وعملية، لا تعترف كثيرا بالجانب الوجداني، في حين نجد نفس الطبيب في أسرته يحتكم للأسس الوجدانية مع الاعتبارات العملية. وبهذا تنشأ ازدواجية بين نمط مادي نفعي عملي، ونمط آخر يمزج العملية بالاعتبارات الإنسانية، بل يجعل الاعتبارات الإنسانية مرجعية للاعتبارات العملية. ودون التعلق بمثال محدد، نرى الازدواجية في صورتها

العامة، في ثنائية المعايير والقيم العامة التي تحكم سلوك الفرد والجماعة في المجال العملي الوظيفي، وتلك التي تحكمه في المجال الحياتي الواسع. ونفصل هنا بين المعايير الفنية، وتلك الخاصة بالقواعد العامة للسلوك الإنساني، والتي يبنى عليها النظام العام للأمة.

وكأننا بصدد نظام عام للسلوك في المجال العملي، ونظام آخر للسلوك في المجال الحياتي. والثنائية هنا، تفضي لثنائية في القيم العليا، وهو أمر يؤدي في الغالب من الأحيان، لحالة من التفكك النظامي، والتشوه الحياتي الشامل. ونظام القيم العليا، يختلف من حضارة لأخرى، اختلافات مؤثرة على مجمل الحياة. وعلى سبيل المثال، سنجد أن العدالة في سياق حضاري تمثل قيمة عليا، تتفوق على قيمة الرحمة، وتتجاوزها في التطبيق. ولكن في نظام آخر، قد نجد أن العدالة لا تتحقق إلا بالرحمة، وتصبح الرحمة من مكونات العدالة التي لا تتحقق إلا بها. كما أن العدالة في سياق حضاري قد تقوم على تطبيق القواعد والمعايير الإدارية الإجرائية، في حين أنها تقوم في حضارة أخرى على المضمون والنتيجة العادلة، دون النظر إلى الإجراءات والمعايير الإدارية بوصفها محققة أو منشئة للعدالة.

ومعنى ذلك أن الناس تدفع بحكم النظام الوافد للحياة من خلال نمطين من السلوك، لكل منهما مجال يسوده، بغض النظر عن حجم التعارض الحادث بينهما. ونظن أن ذلك قد أثر في الأمة العربية الإسلامية، تأثيرا كبيرا، هو في مجمله تأثير سلبي. ولعل الملاحظ من تناقضات في شخصية الفرد والجماعة، بل وشخصية الأمة في الوقت الراهن، هو نتاج في جزء أصيل منه لهذه الحالة من الثنائية. وإذا حاولنا رصد سلبيات هذه الحالة، فيمكن إجمالها فيما يلي:

١ ـ تشوه حادث في الحياة الاجتماعية والعائلية، ينتج من فقدان الفرد لأسس ونمط سلوكه، وحدوث قدر من التفكك في هذا النمط والقواعد الخاصة به.

٢ ـ تسرب بعض الأنماط العملية والتي يمارسها الفرد في مجال العمل والوظيفة، إلى حياته الخاصة، والتي تقوم على أسس مختلفة من الموروث ونظام القيم الخاص به، مما يؤدي إلى تفكك البنية الاجتماعية التي تقوم عليها الأمة، وهو ما يؤثر سلبا على الأسرة وجماعات الأصدقاء والزملاء، وجماعات الحي والسكن. وهو أمر ظاهر، فيما يلاحظ من شيوع قيم غريبة على الأمة في مجالات الحياة. مثل شيوع قيم المنفعة المادية المباشرة في جماعات السكن، مما أدى إلى نوع من العلاقات السلبية في علاقات الجوار، وأدى ذلك إلى نمط من الحياة، التي لا ترضي الناس، وتؤثر سلبا على حياتهم، كما تؤثر على البناء المادي للحي والمنزل.

٣ ـ تسرب بعض الأنماط الموروثة إلى النمط السلوكي العملي، والذي يجعل النمط الموروث مؤثرا في بيئة غير بيئته الأصلية، مما ينتج عنه أداء مهني مختل الأسس، يؤدي إلى تأثيرات سلبية على النتاج العملي المطلوب من الشركة أو المؤسسة. يضاف لذلك أن النمط العملي الإداري النفعي، وهو النمط الوافد، لا يؤدي في النهاية للنتائج المراد تحقيقها من خلاله، كما أن النمط الموروث، وهو النمط الجماعي التضامني، لا يجد المجال العملي الملائم له، لينتج الأهداف المرجوة منه، حيث إن بيئة العمل يحكمها النظام القانوني الوافد رسميا ونظاميا.

٤ ـ تشوه منهج السلوك، ونمط الحياة، مما يؤدي إلى حالة من التشوه الحضاري، أقرب إلى حالة التشوه الخلقي، والتي تمثل حالة من العجز في مجمل الأداء الحياتي، نظنها جزءا من حالة العجز في الأداء الحضاري العام للأمة، والتي تظهر في الكثير من جوانب الحياة، وربما في كل جوانب الحياة. ذلك العجز الحضاري الذي لا ينفصل وجوده عن التراجع الحضاري الذي تعاني منه الأمة منذ زمن بعيد. وإن كانت حالة العجز الناتج عن الثنائية في نمط الحياة ليست المسبب لحالة التراجع الحضاري الذي سبقها ومهد لها، ولم يكن حدوثها ممكنا بدونه، إلا أن حالة الثنائية في نمط

الحياة، تمثل سببا مهما يعيق الخروج من حالة التراجع الحضاري الراهن. وتجعل التقدم على النمط الغربي مستحيلا، والنهضة على النمط الحضاري الموروث معاقة.

٥ ـ تشوه كيان الإنسان العربي، في شخصيته الحضارية ونظام القيم، ومهارات التصرف والسلوك. والأهم من ذلك، فقدان الإنسان العربي للقدرة على الابتكار، والتجديد، والتي تتطلب تكوينا حضاريا حيا، وتمكنا من أدوات وأساليب الحياة، وتجانسا في المعارف والقيم. ونظن أن عجز الإنسان العربي عن التجديد، والناتج من ممارسته لنظام رسمي للحياة لم يخرج منه، قد تفاقم من خلال تشوه البناء المعرفي السائد في الحياة، والذي يكون عادة نتاج البناء الحضاري، المتفاعل مع الآخرين، ولكن المحافظ في الوقت نفسه على تميزه وخصوصيته الحضارية.

تسرب التغريب

تسرب التغريب، أو في قول آخر، تسرب التنمية، يعد ظاهرة سلبية من منظور الفهم والرؤية الحضارية، ولكنه يمثل ظاهرة إيجابية، بل وظاهرة يخطط لها، أي أنها فعل مقصود من منظور عملية التغريب، والتي تسمى كثيرا بعملية التنمية. ومن الوجهة الحضارية، يعد تسرب التغريب عاملا يؤدي لتآكل البنية الحضارية الموروثة، ويضعف وجودها في بنيان الأمة. أما من وجهة النظر القائمة على الاقتناع بأن تقليد النموذج الغربي هو الوسيلة الملائمة للتقدم، فإن هذا التسرب يعد ضرورة لتغيير البناء الموروث، وإكمال عملية التنمية أو التغريب. وكأن التسرب الحادث للوافد داخل بنيان الأمة، سوف يؤدي إلى عملية إحلال للوافد محل الموروث.

وبرغم أن المسألة يمكن عَدُّها خيارات حضارية حرة، أو التعامل معها بوصفها تباينا في مشروعين في الفكر السياسي، فإن النتائج الحادثة من هذه العملية، وبعد ما لا يقل عن قرن من التغريب، تؤكد أن المسألة برمتها

أصبحت الفاعل الرئيسي في الواقع الراهن، بل ونقول المسئول الرئيسي عن الحالة الحضارية الراهنة. ففشل التغريب والتنمية على النمط الغربي، ليس مجرد فشل لفكرة، بل هو إهدار لفرص النهضة، وتأجيل للحظة التي تبعث فيها أمة العرب والمسلمين من جديد. وبالمعنى نفسه، فإن مواجهة التغريب والتنمية تحت دعوى النهوض من خلال الموروث، تمثل محاولة لإفشال مشروع التقدم على النمط الغربي، إن كان هو المشروع الممكن والملائم للخروج من حالة التراجع الحضاري.

لذلك، تمثل الخيارات الراهنة، خيارات مصيرية تدفع ثمنها الأمة، ولكل تيار أن يحدد اختياراته، ولكن على الجميع الرجوع للأمة ليكون خيارها هو القرار النافذ، ولا يكون لأحد الوصاية على الأمة، كما أن أحدا لا يستطيع أن يتحمل مسئولية مصير الأمة. نقول هذا بصدد الحديث عن مسألة تسرب التنمية، والتي تعني في جانب منها تسرب فوائد التنمية من الشرائح العليا إلى الشرائح الأدنى، وتعني في الجانب الآخر منها تسرب نموذج التنمية بوصفه نموذجا للقيم والحضارة من الفئات العليا إلى الدنيا، ومن النظام العام الرسمي إلى الحياة الخاصة والبنية التحتية للأمة.

والمعنى المهم لتسرب التغريب، أنه يأتي من أعلى إلى أسفل، أي أنه مفروض من أعلى، وقراره فوقي، وأنه يأتي من نخب وشرائح عليا؛ مما يؤدي بالضرورة إلى عَدِّ التغريب قراراً ليس للأمة دور فيه، وهو نابع من شرائح أعطت لنفسها الوصاية على الأمة. وبهذا تكون نتائج هذه العملية، إن كانت إيجابية أو سلبية، لا تقع على عاتق الأمة، بل على فئة حاكمة، تحاسب على رؤيتها، وتتحمل مسئولية النتائج المترتبة على فشل عملية التغريب، أو التنمية. وهو المعنى الأول في خطأ عملية التغريب، وما تستند له من فكرة التسرب من أعلى إلى أسفل، لأنها مشروع ليس له الشرعية، لأنه لم يفز بعد بإجماع الأمة أو اتفاقها عليه.

والأمر الآخر المهم، أن فكرة التسرب نفسها، تقوم على اقتناع بأن النتائج

النهائية للتغريب أو للتنمية، ستكون تسربا لفكرة التنمية والنموذج الغربي المعاصر، بما يحمله من قيم حضارية إلى شرائح الأمة. ومعنى ذلك أن التسرب سوف يصل إلى الغاية منه بتبني الأمة لقيم الحداثة الغربية، وتغير البنية الحضارية للأمة، لتتحول من نموذج حضاري إلى آخر. وعليه يصبح النظام الحاكم للأمة، والتي لم تختره، بل اختاره لها من رأى أنه مؤهل للقيام بهذا الدور نيابة عن الأمة ودون موافقتها، يصبح هذا النظام مماثلا للنظام العام الرسمي، والذي تقوم عليه الدولة والقوانين والأنظمة العامة، وبهذا تتحقق الدولة الحديثة على النمط الغربي، ويتحقق لها مجتمع، ولا نقول أمة، يتبع نفس نظامها وقانونها العام، وتتحقق بالتالي للدولة السيادة على النظام العام، كما يتحقق لها السيادة على المجتمع.

وقد رأينا أن التسرب في حد ذاته محتمل، ولا نستطيع أن ننكر وجوده، أو نفترض عدم حدوثه إطلاقا. ولكنه يحدث بدرجة أو درجات، لا يمكن أن نصفها إلا بأنها درجات محدودة. فالبنية العامة للتقاليد والعرف الموروث، بكل ما تشمله من بناء للقيم والأخلاق والمفاهيم، مازالت حية، وتعيد إنتاج نفسها من جيل لآخر. والتغريب الذي بدأ كمقدمات غير مؤكدة منذ مطلع القرن التاسع عشر، وتحول إلى بدايات مؤكدة مع مطلع القرن العشرين، ثم انتقل ليصبح عملا منظما ومستمرا منذ النصف الثاني من القرن العشرين، هذا التغريب الذي طال الجزء الأعظم من النظم والقوانين، والجزء الغالب من بنية الدولة، لم يستطع حتى الآن أن يبلغ مبلغا معتبرا من بنية الأمة وكيانها الحضاري وأسسها المبدئية. والأهم أن هذا يحدث مع أن أبناء الأمة كلهم، لم يروا نظامها عندما كان حاكما، ولا عاصروا جزءا من نهايات مرحلة الازدهار الحضاري للأمة، ولا حتى عاصروا جزءا من مرحلة التراجع الحضاري فيما قبل التغريب. فالحاصل أن أبناء الأمة ولدوا وعاشوا في ظل المرحلة المؤكدة للتغريب، أو المرحلة المنظمة له. وبالتالي فهم عايشوا التغريب زمنا بحجم أعمارهم، حتى وإن كان تغريبا رسميا وبدرجات متفاوتة، تتزايد مع الزمن.

لهذا لا نرجح مسألة تسرب التغريب بالمعنى المؤدي لتبني القيم الغربية من عامة الناس، ولكن نرجح أن تسرب التغريب يمثل تسربا لأشياء من التغريب، هي ليست منظومة التغريب، ولا هي بالطبع منظومة الحضارة الغربية، ولكنها أشياء مفككة منها، لا تؤدي لمعناها، ولا تصل لمحتواها، ولا تحقق بالتالي مضمونها الحضاري. والأقرب لتصورنا أن المتسرب من التغريب عناصر أهمها:

- الأول مهارات ومعارف علمية وعملية وفنية، وهي من الأساليب والأدوات، والطرق والمناهج، التي يمكن انتقاء الصالح منها، والذي لا يتعارض مع قيم الأمة، ويتناسب مع بنيتها الحضارية. ونظن أن أبناء الأمة قد حصلوا من هذا النوع الكثير، وتم مزجه في البنية الحضارية للأمة بدرجات من النجاح تتفاوت. ونعتقد أن جزءا مما يمكن تعلمه من الحضارة الغربية في مجال الوسائل والطرائق والمعارف، التي تلائم البنية الحضارية للأمة، لم يتم تعلمه أو تبنيه بعد، ويظل مساحة نتعلمها من الآخرين، والتعلم غير التقليد.

- والثاني أنماط سلوكية ومناهج في التصرف، مما يمكن تقليده عن الآخرين، ولا يلائم حضارة الأمة أو قيمها. ونتصور أن مجال أنماط السلوك الغربي، هو المجال الذي حدث فيه التسرب، بوصف أن التسرب يعني الاختراق التدريجي لمكون داخل بنية يأتي من خارجها. وهنا حدث نوع من التقليد لبعض أنماط التصرف، والتي تمثل سلوكا غريبا عنا، ويقول عليه العامة بفطرتهم، إنه شيء غريب عنهم. وهذا المجال يمثل تهديدا حقيقيا لسلامة بنيان الأمة، وتماسكها، لأنه يؤدي لنمط غريب عن بناء القيم والنظام العام الذي تقوم عليه. ومن ثم يؤدي هذا إلى نوع من التحلل لمدى سيادة القيم في حياة الأمة، ومدى سيطرتها على مساحة الفعل وما له من نتائج.

- والثالث قيم الحضارة الغربية، وهي المستهدف الحقيقي من عملية التغريب، والمراد أن يتم تسربها في النهاية، والتي تمثل الحلقة التي عندها تتم المواجهة

بين حضارة الأمة والحضارة الغربية. ونعني بذلك أن المطلوب من عمليات التغريب والتنمية أن تصل في النهاية لتغيير البناء الأساسي للحضارة، وليس مجرد اقتباس بعض الأنماط السلوكية أو المعارف والعلوم. ونقول المطلوب، بل المخطط من عملية التنمية، من جانب الغرب الذي يروج لسيادة مشروعه وهيمنته على العالم، أو من وكلاء الغرب الذين أصبح كيانهم ووجودهم العملي مرتبطا بعملية التغريب والتنمية. والحادث اليوم باعتراف التيار الحضاري أن القيم الغربية لم تزرع في أرض الأمة العربية الإسلامية، وباعتراف وكلاء الغرب والجهات الغربية المعنية بالمسألة، أن القيم الغربية وجدت تربة غير صالحة لها، ولكن أشياع المشروع الغربي يراهنون على إمكانية زرع هذه القيم في المستقبل من خلال أساليب شتى. ونتصور حقيقة فشل تجربة زرع القيم الغربية، وأنها حتى الآن لم تنل من بناء الأمة الحضاري، والذي يقوم أساسا على نموذج خاص من القيم، وتحتل فيه القيم العليا مكانة بارزة على حساب المسائل السلوكية والإدارية والنمطية. ولكن فشل زراعة القيم الغربية، مثل فشل عمليات زرع الأعضاء، يؤدي إلى أعراض جانبية على جانب كبير من الخطورة. والواقع أن القيم الأصيلة مازالت موجودة في بنية الأمة، وبالتالي فإن زرع القيم الغربية يتم في وجود القيم الأصيلة المقابلة لها، وفشل عملية الزرع تؤدي إلى حدوث تخلخل في نظام القيم ومدى ثباته واستقراره، دون أن تؤدي للقضاء على القيم الأصيلة. وبهذا فالراجح من آثار محاولة زرع القيم الغربية أنها تؤدي لقدر من التحلل، مثل التحلل الناتج من تقليد بعض الأنماط الغربية، دون أن يتم تبني القيمة الغربية نفسها. مع ملاحظة أن القيم تمثل بناء من المفاهيم والقواعد والمعايير، وهو بناء معقد، لا يولد بين يوم وليلة، بل هو نتاج القرون الطويلة. ولهذا ففشل زرع القيم الغربية ليس فقط مرجحا، بل قد يكون حتميا.

من ذلك، نصل إلى خلاصة تسرب التغريب. فالمستفاد منه، وهو التعلم من النافع في الحضارة الغربية، والذي يمكن تبنيه داخل بنية الحضارة العربية

الإسلامية، يمكن أن يتم من خلال التعلم من تجارب الآخرين، لا من خلال التغريب. ونظن أن التعلم الإرادي من تجارب الآخرين، والذي يعي الذات فيعرف ما يلائمها وما تحتاج إليه، ليس فقط الوسيلة الأفضل والأنسب، بل هو الوسيلة الفعالة، من حيث نتائجها، والزمن الذي تتطلبه، وبالتالي هو الوسيلة القادرة على تحصيل العلم من الآخرين، تحصيلا يساند عملية النهوض النابعة من موروث الأمة وحضارتها.

أما الضار من عملية التغريب، فهو في مجمله تحلل أو انحلال بالمعنى الأخلاقي والاجتماعي والثقافي. فتسرب أشياء من التغريب يؤدي إلى دخول أجسام غريبة إلى جسد الأمة، وهي ليست أجساما نافعة، ولا مطلوبة، فجسد الأمة لم يحتجْ إليها ولم يطلبها. وهذه الأجسام الغريبة تثير الأجسام المضادة داخل بنيان الأمة، كما تؤدي إلى إرهاق جسد الأمة، مما يتبعه ظهور الآثار السلبية الجانبية. والنتيجة النهائية لذلك، اضطراب وتوتر وتحلل في بنيان الأمة، يهدد الحاضر والمستقبل، ويظهر في حركات للدفاع عن النفس تصل إلى حد استخدام القوة، تقابل فرض التغريب بعنف مناظر له، كما يظهر في تحلل يصيب بعض أجزاء الأمة في مساحات من شرائحها أو جماعاتها، أو مساحات من أنماط الحياة أو جانب من جوانبها. أي أن المحصلة النهائية سلبية على حياة الأمة، وتعبر عن نفسها في تناقض يناظر التناقض الحادث في عملية التغريب نفسها، فنجد الإفراط والتفريط في قيم الحضارة وأصولها وعقيدتها.

التسرب المضاد

لا يقف مأزق التغريب على فشل عملية التسرب، والفرض من أعلى، ولكن يتجاوز ذلك إلى عملية مضادة، تمثل تسرب الموروث الحضاري من أسفل إلى أعلى. فيتسرب الموروث إلى بناء الدولة القومية القابضة، دولة الحداثة، كما يتسرب إلى النظام والممارسة الديمقراطية، ويتسرب أيضا إلى البناء القانوني المستورد، والأنظمة الإدارية والإجرائية. وهذا النوع من

التسرب ليس تسربا مقصودا أو مخططا، ولا تقوم به جهة محددة، ولكن ما نقصده هنا هو التسرب التلقائي الحادث بفعل سيادة النموذج الحضاري الموروث في بنية الأمة. فالحداثة المنقولة عن الغرب، والتي تم ترجمتها في قوانين وأنظمة ومؤسسات، تعمل من خلال أبناء الأمة، وهم المسئولون عنها، وهم أيضا المتعاملون معها.

فالنظام التغريبي المستورد، يتم تطبيقه من خلال كيان بشري لا ينتمي له، وهذا الكيان البشري المسئول عنه والمتعامل معه، يتصرف من خلال النمط السلوكي والحياتي الموروث، إن لم يكن كل الوقت فمعظمه. أما الشرائح الأكثر قربا من التغريب، بحكم التعليم أو المعايشة أو التبني، فليست هي المسئولة عن البناء المؤسسي للدولة، ولا عن تطبيق القانون. ومهما كان وجود هذه الفئة، فهي في النهاية قلة لا تقدر على التأثير في الجانب المسئول عن النظام، وبالطبع لن تشكل حيزا معتبرا في الجانب المتعامل مع النظام. والتأثيرات التي يتركها النظام على القائمين على أمره، من إكسابهم لنمطه الفني، وطريقته في الأداء، يصعب أن ترقى لمستوى يدمج القائمين على أمر النظام في النمط المميز له.

خلاصة هذا أن تطبيق النظام يتم من خلال جمهور الأمة، الذي لا يعرف طرائق ولا مناهج هذا النظام، ناهيك عن أن يتبنى قيمه؛ مما ينتج عنه ما نسميه بالتسرب المضاد، والذي يمثل مقاومة تلقائية، وغير مقصودة في معظم الأحيان، للنظام الوافد. ويؤدي هذا التسرب المضاد للكثير من النتائج المهمة، لعل أهمها أو أولها، أنه يفسد النظام ويشوهه، ويحلل أسسه، وكأنه تحلل مضاد أيضا. فأي نظام لا يصل لمرتبة الفاعلية في تحقيق أهدافه الأساسية والتي وضع من أجلها، بدون البيئة الملائمة، والتي تمثل نسقا متكاملا من النمط والنظام الشامل للحياة والبشر.

وتختلف نتائج التسرب المضاد من موضع لآخر. ففيما يخص الدولة نلاحظ أن التسرب المضاد يؤدي إلى نتائج في الممارسة تعد هي الأكثر ظهورا.

ونعني بها أن ممارسة النظام في بنية الدولة تتحول عن المقصود منها، فيطبق النظام لا من خلال الفكرة التي قام عليها، ولكن من خلال عملية إعادة إنتاج النظام في صورة مختلفة، تمثل اللائحة التنفيذية للنظام، والتي غالبا ما تكون ضمنية وشفهية. ونقصد هنا أن فهم الإنسان للنظام الغريب عنه، يؤدي إلى نوع من التفسير الذي قد يتعارض مع مضمون النظام والهدف منه. وتكون النتيجة النهائية لذلك، شكلا مشوها لا هو من الموروث ولا الوافد، وإن كان كيانه القانوني الإلزامي، وهو الجانب القانوني المكتوب والمسجل، يظل منتميا لمنبعه الغربي النشأة.

ومن الجانب الآخر، سنجد أن الإجراءات الموضوعة لتطبيق نظام ما تفقده الكثير من معناه ودلالته، وتبعده عن تحقيق مراميه وأهدافه. وهي غالبا ما تكون إجراءات تتمادى في الروتينية والشكلية، لحد يجعل النظام معرضا للتطبيق الشكلي، ومعرضا أيضا لاختراقه من خلال الممارسة التي تستخدم الإجراءات الشكلية في تفريغ النظام من محتواه. وهنا نجد أنفسنا أمام جملة من الظواهر التي تهدم كيان النظام المستورد، وتصيب فاعليته في الصميم. وهو ما يمكن أن نجمله في التحايل على القانون والنظام. والذي يأخذ أبعادا منها ما هو مجرم، ومنها ما هو تحايل على المقصود من النظام. والجانب المجرم من التحايل، يصل بنا إلى ظاهرة الرشوة، والتي تعد بحق واحدة من وسائل هدم النظام. ولا نتكلم هنا عن الرشوة التي تمارس بين الكبار، ولا تلك التي تؤدي إلى سرقة المال العام، ولكن نتكلم عن الرشوة الصغيرة في قيمتها وفي الهدف منها. وهي الظاهرة الأكثر اتساعا من حيث الممارسين لها. والملاحظ أن هذه الرشوة تقدم من المتعامل مع النظام إلى القائم به، وتكون كافية لتسهيل النظام وإتاحة الإجراءات، بالدرجة التي تجعل الشروط المحددة في النظام غير فاعلة؛ مما يسمح لعامة الناس أن يتعايشوا مع قانون ونظام، لا يرضيهم، ولا يعبر عنهم، بل هو مفروض عليهم، من خلال تلك الرشوة التي تعصف بالنظام المفروض. والحقيقة أن هذه الظاهرة تمثل نوعا من المقاومة

للنظام السياسي، ترقى لمستوى محاولة قلب النظام، وهي بهذا أسلوب غير تقليدي في المواجهة.

أما من ناحية التحايل غير المجرم، أو الذي لا يشتمل على فعل ظاهر مجرم، فنجد أن العلاقات الاجتماعية تمثل واحدة من وسائل هدم النظام، بدرجة تصل بها لمستوى فاعل في إيقاف فاعلية النظام، خاصة وأن العلاقات الاجتماعية تمثل نطاقا واسعا وفاعلا في بنية الأمة. وما يحدث في الغالب من الأحيان، أن العلاقة والمعرفة مع الشخص المسئول، كافية لتحويل الإجراءات إلى مسألة شكلية، يتم التعامل معها، لا وفقا لهدفها، بل وفقا للهدف المتفق عليه بين طرفي العلاقة، وتستخدم الإجراءات شكليا للوصول إلى الهدف المحدد، وتحقيق الخدمة التي يقوم بها المسئول لطالبها، بناء على العلاقة المباشرة، أو غير المباشرة به. وكل مسئول يكون طالبا لخدمة في موقف وآخر، وهكذا يتم تبادل الخدمات على أساس من العلاقات والمعرفة. ويصبح النظام أسيرا لحالات يتم فيها الالتزام به بعيدا عن الرشوة وعن العلاقات الشخصية والاجتماعية، وتكون هذه الحالات، وإن لم تكن قليلة أو نادرة، سائدة بدرجة تقل عن الحد المطلوب للقول بوجود نظام فاعل.

وهذه الصورة في المجمل، تؤثر على بنية النظام والقانون والدولة، وتجعل الحديث عن الدولة الحديثة والديمقراطية، يعد ضربا من البعد عن الواقع. ونلاحظ هنا أن الجوانب الخاصة بالقيم السياسية، مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان والأقليات والمرأة، تعد التحدي الأكبر لفكرة استيراد الأنظمة الغربية. فصعوبة زرع الأنظمة والقوانين التي يغلب عليها الشكل الإجرائي والإداري، والتي تحدد في صياغات ومتطلبات محددة، يعني في المقابل أن محاولة زرع الأنظمة التي تعتمد على الفكرة والإيمان بها، تعد أمرا غير قابل للفرض من أساسه، وبالتالي تكون احتمالات النجاح ولو الجزئي في إيجاد مساحة لهذه الأفكار، مسألة غير محتملة.

من الجانب الآخر، فإن الكثير من عناصر الموروث، مازالت توجد في بنية

الدولة والنظام، لأنها كانت موجودة من قبل، ولم يكن من المتاح تجاهلها أو التعدي عليها، مثل القانون الخاص بالأحوال الشخصية، أو نظام الشفعة، وغيرها. ومعنى ذلك أن القائمين على تغيير أو تحديث القوانين، والمنوط بهم نقل مشروع الحداثة الغربي، يضعون هم أنفسهم حدودا لتطبيق هذا المشروع. مثلهم في ذلك مثل المفكر الذي يتبنى مشروع الحداثة، ولكنه يتجنب بعض جوانب فكر الحداثة لعلمه أنها تتصادم مع عقيدة الأمة الحضارية والدينية، وأن محاولة طرح هذه الأفكار، تعد مخاطرة، وعملا مرفوضا لحد قد يرد عليه عامة الناس ردا حاسما.

والناتج النهائي من دولة الحداثة، لم يعد فيه من دولة الحداثة أكثر مما ينقصه منها. وكأن الخلاصة في النهاية هي دولة أكثر من كونها حداثة، والدولة ضرورة في حد ذاتها، ومقبولة في جزء من نظامها، وجزء من دورها. ففي الموروث الحضاري العربي، مثل الحضارة الغربية، للدولة وجود، ولكن معنى وضرورة ووظيفة هذا الوجود تختلف. والدولة القومية القابضة تقوم بما هو ضروري في الفهم الحضاري الموروث، وتقوم بأكثر منه، مما يعد ليس من دورها. وبهذا فهي توجد بقدر المقبول من دورها، ولا توجد في المساحة التي احتلتها رغما عن الأمة. أما الحداثة فلا توجد إلا بقدر الظاهر الشكلي، الذي يصل إلى أرض الواقع مفرغا من مضمونه.

ولعله من المهم أن نلاحظ أن الناس تعامل الدولة من خلال مفهومها عن الدولة وحدودها، والدور المسموح به لها. لهذا نجد أن الدولة المستوردة تفقد التأثير على مجمل الحياة الاجتماعية والدينية، ولا تؤثر بالمعنى المطلوب على مسار النشاط الاقتصادي، وتوجهات القائمين عليه، والشكل الذي تؤول له الشركات الاقتصادية. ويترك للدولة فضاؤها الخارجي دون منازعة، كما يترك لها الدفاع، ولكن الأمن، والمفروض أن يترك للدولة، وهو متروك بالفعل، ولكن في الكثير من الأحيان تلجأ الناس إلى قانونها الخاص، والذي يكون العرف والتحكيم أحيانا، ويكون استخدام القوة خارج نطاق

القانون في الجانب المقابل. وهو ما يسقط وجود الدولة بوصفها الحارس للقانون، والتي تملك حق تنفيذه. والحقيقة أن المساحات التي يعجز فيها القانون عن تحقيق العدل في موعده، هي مساحات تخليها الدولة، وهي من مساحات وجودها، التي تستحيل بدونها إلى كيان يوجد ولا يوجد في آن واحد.

الدولة المستوردة

في ضوء التصور الذي يؤكد على مشكلة استيراد النموذج الغربي في الحداثة والدولة القومية القابضة، يمكننا النظر للدولة المستوردة في البيئة العربية الإسلامية، للكشف عن نتائج عملية الاستيراد، ومحصلتها النهائية. وبإجراء المقارنة العامة بين الدولة في بيئتها الغربية، والدولة في البيئة العربية، يمكن أن نصل لبعض الظواهر المميزة لعملية النقل. وأول ما يستلفت النظر، المركزية الشديدة للدولة المستوردة، إذا ما قورنت بالنموذج الأصلي المستمدة منه. وبرغم أن الدولة بطبيعتها مركزية الأساس، فإن هناك مساحة للامركزية في القرار والعمليات التنفيذية، وليس في نظام الدولة. ولكن الوضع العام للدولة المستوردة، يغلب المركزية فيما لا يدعو لها من عمليات تنفيذية وإجرائية.

ونخلص من هذا إلى لجوء النظام المستورد إلى نوع من المركزية المفرطة، التي تمثل محاولة لفرض هيمنة الدولة في بيئة غير بيئتها. فالمركزية الشديدة، تفيد في فرض هيمنة نظام واحد، في مناخ لا يتجاوب بطبيعته مع نظام الدولة المستورد. وتصبح المركزية، محاولة لتجنب الانفلات في الأطراف من النظام والقانون المفروض، حيث يمكن أن يحدث قدر من التجاوز لمضمون فكرة الدولة في الأطراف البعيدة عن العاصمة، وعن السلطة المركزية. وهذا مما يدعو نظام الدولة، وبصورة تلقائية، أو غير مخططة، إلى فرض نوع من النظام والإجراءات، التي تحتم الرجوع للسلطة المركزية، حتى مع عدم وجود الضرورة العملية، وذلك لضمان الالتزام الكامل بالنظام.

والوقائع العامة تشير إلى وجود نوع من الانفلات في الأطراف، برغم هذه المركزية الشديدة. وهو انفلات يحدث لأسباب متعددة، منها أن الواقع العملي في الأطراف، أي المدن الصغيرة والقرى وغيرها، يرجح فاعلية الأنظمة الموروثة، على أنظمة الحداثة. فالتغيير الحادث بسبب الحداثة والتغريب، ولصعوبة عملية تسرب التغريب والتنمية، يجعل الأثر المباشر للتغريب والحداثة، محدودا في مساحة من الأرض والناس. وتتركز هذه المساحة في العاصمة، والمناطق الحضرية الحديثة، والتي لا تتأثر فقط بالحداثة، ولكن تفوز أيضا بمعظم نتائج التنمية الحضرية، بما فيها المرافق والخدمات. كذلك فإن المناطق الأكثر تحديثا، يغلب عليها المستوى الاجتماعي والتعليمي والاقتصادي المرتفع، وتتميز في مجملها بتمثيل شريحة من الأمة.

ونؤكد أولا، أن هذا لا يعني أن هذه الشريحة أو الفئة، تمثل نواة لمجتمع الحداثة، ولكنها تمثل الفئة المتعرضة لمنتجات الحداثة وأفكارها أكثر من غيرها. ويمكن تسميتها بالفئة أو الشريحة التي تأثرت بظواهر الحداثة، وأنماطها السلوكية، ولا نقول قيمها. وكأننا نرجح أن الشرائح المتأثرة بقيم الحداثة والغرب، لا تمثل قطاعا مؤثرا أو منظورا في الأمة، ولكن الشرائح المتأثرة بأنماط وسلوك الحداثة، أي التي تأثرت بالجانب الظاهري من الحداثة، يمكن أن تمثل قطاعا منظورا من الأمة.

وبسبب الانتشار المحدود للحداثة، تبقى المساحات الغالبة من الأمة، في إطار من الفكر والقيم والسلوك المنتمي للموروث بجدارة. وهي بهذا لا تمثل سياقا يفهم أو يتجاوب مع القوانين والأنظمة النابعة من الحداثة والتغريب. ولهذا تتمادى الدولة في المركزية، ولكنها لا تفلح غالبا في فرض نمطها في الأطراف، لأن القائمين على أمر النظام، في الأطراف البعيدة عن الهيمنة الكاملة للدولة، والبعيدة عن القوة القاهرة المتمركزة في العاصمة، ينتمون إلى هذه الأطراف، ولا يستطيعون الدخول في عداء مع سكان هذه المناطق، وهم أهلهم في النهاية. وكذلك لا يستطيع رجال الدولة التغاضي عن التركيبات

الاجتماعية الموروثة، والفاعلة في المحيط العام للناس. ولذلك، نجد أن رجال الدولة يمارسون عملهم في ضوء الاعتبارات العائلية، والتي تمثل قوة فاعلة بحكم التقاليد والموروث، لا يمكن تجاهلها، ولا يمكن أن تكون قوة الدولة كافية لمواجهتها في كل أطراف وأنحاء البلاد.

ولعل المثال الواضح على ذلك، ما حدث في المواجهات بين الدولة المصرية والجماعات الإسلامية المسلحة. فقد لوحظ أن قوات الأمن العاملة في المناطق البعيدة عن العاصمة، وخاصة في صعيد مصر، لا تقدر على الدخول في المواجهات الدامية، بعيدا عن الاعتبارات العائلية. فقد يكون رجل الأمن نفسه، من عائلة ينتمي لها أحد أفراد الجماعات المسلحة، أو من عائلة بينها وبين عائلته علاقات وروابط قوية، أو بينهما ثأر. وفي كل الحالات، كان تصرف رجل الأمن، يعبر عن تلك الانتماءات والعلاقات، أكثر من أن يكون تعبيرا عن التعليمات الأمنية. ولهذا لجأ الأمن المصري لنقل رجاله من مكان لآخر، حتى يعمل رجل الأمن في منطقة لا ينتمي لها، مما يجعله ليس طرفا في العلاقات المتشابكة للمنطقة التي يعمل بها. وهنا لم تستطع الدولة أن تجعل رجل الأمن منتميا للنظام العام والتعليمات الأمنية، ولم تقدر على فك روابطه العائلية والموروثة، لصالح الروابط الوظيفية بنظام الدولة. وهي حقيقة مهمة، تظهر مدى ضعف النظام العام للدولة المستوردة في مواجهة الأنظمة الموروثة.

تتجمع هذه الأسباب معا لتزيد من مركزية الدولة، بوصفها وسيلة من وسائل فرض النظام في بيئة مقاومة، ولهذا أيضا تتمادى الدولة في جانب القوة، ومدى استخدامها، والحدود التي تسمح فيها بالقوة المباشرة. والنتاج النهائي لذلك، ليس دولة حداثة، بل دولة مسلحة. وليس في التعبير من مبالغة، فالوقائع الحادثة تشير بوضوح وجلاء، إلى وجود قدر من العنف في استخدام القوة المرخص للدولة بها، طبقا لنظامها، وكذلك قدر من التمادي في استخدام القوة خارج المسموح به طبقا للنظام والقانون.

ولعل المثل الواضح للإفراط في استخدام القوة، يتعلق مباشرة بأمن الدولة والنظام الحاكم. وقد يكون تناول هذا الأمر من باب مدى التطبيق للنظام الديمقراطي وأسسه، وبالفعل يرتبط بهذه القضية ارتباطا كبيرا. ولكن من الجانب الآخر، يرتبط أسلوب الدولة في استخدام القوة، بمدى هيمنتها على النظام العام، وحجم التهديد الذي تتعرض له، وكذلك مدى ضعف سيطرتها على مجمل الحياة، الناس والمكان. والملاحظ أن أمن النظام لا يتهدد فقط بسبب الجماعات المناهضة له، ولكن بسبب أن هذه الجماعات تظهر في بيئة مناهضة للنظام والدولة أصلا، بل هي بيئة معارضة للدولة وللنظام، بحكم عدم اقتناعها بالنظام أصلا، وشعورها بأنه نظام مفروض، يؤثر سلبا عليها.

إنه من المعتاد أن تجد رغبة لدى عامة الناس للتهكم والسخرية من الدولة والنظام، وتجد رغبة في المعارضة وإلقاء اللوم على الدولة في كل المواقف؛ مما يمكن أن نسميه نوعًا من المقاومة السلبية المستمرة، وهي ليست فعلا مقاومًا، ولا عملا انقلابيا، ولكنها أعمال تخلق البيئة المناوئة للنظام. وفي هذه البيئة تظهر حركات مناهضة للنظام، تستخدم العنف أو لا تستخدمه. وتصبح بذلك حركات لمناهضة النظام وتعمل في بيئة مناوئة للنظام، مما يدفع النظام لإدراك حجم التهديد الذي يتعرض له، بسبب فقدانه السيطرة على مجمل المحيط الممثل لنطاق قوته.

وهكذا يصبح الاستخدام المفرط للقوة، في جانب منه نتاج البيئة المناوئة للنظام، والتي تتحالف مع الحركات المسلحة وغير المسلحة، وتتعاطف معها، وترفض مساعدة النظام في المواجهة بينه وبين الجماعات المسلحة وغيرها. وحتى عندما دخلت بعض الجماعات في مواجهات مع الناس، وعندما وصلت حالتها إلى وضع دفعها للعيش على أموال الناس، وبهذا دخلت في عداء ما، قل أو كبر، مع الناس أو بعضهم، حتى في هذه الحالة لم يتعاون الناس مع النظام في المواجهات مع الجماعات المسلحة. وربما يفسر البعض ذلك، بالخوف من الجماعات، مما يعني أن الخوف من الجماعات المسلحة،

كان أكثر تأثيرا من الخوف من الدولة، برغم الفرق الكبير في إمكانات القوة بين الطرفين. والمهم من ذلك أن الناس تطبق المثل القائل "أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب". وتبقى الدولة في كل تحليل، الغريب الذي يتحالف الكل عليه.

ولهذا، فإن القوة المفرطة للدولة لا تظهر فقط في مواجهة المناهضة السياسية، ولكنها تظهر في الكثير من المواقف الأخرى. وفي الكثير من الأحيان، تكون القوة المفرطة نتاج شعور المسئول الرسمي بأن سلوك الناس يمثل تعديا على هيبة الدولة. ونجد أن النظام أصيب بمخاوف مرضية تجاه مسألة هيبة الدولة، أو أصابه الشعور بالنقص. وهو في الحقيقة شعور واقعي، وله سند من الواقع، مما يجعل هيبة الدولة معرضة للتعدي عليها بسبب أو بدون سبب، نتاج فقدان الدولة للمشروعية النابعة من الرضا العام عنها.

ونتصور أن هذا الأمر، يعبر عن نفسه تعبيرا واضحا، في الموقف السلبي والسلوك العنيف المتبادل بين الناس ورجال المرور في الشارع. وأهمية هذا المثل، أن الوجود الحقيقي للدولة في النظام الغربي، وحتى في النموذج الحضاري العربي الإسلامي، بل نقول في كل النماذج الحضارية المتعددة، هذا الوجود يبدأ من الطريق العام، وقد ينتهي عنده أو على مقربة منه كما في نظام دولة الحكم، في النمط العربي، أو يتمادى ويستمر بعيدا عنه وحتى المنزل وداخل الأسرة نفسها، كما في نموذج الدولة القومية القابضة، على النمط الغربي. فالشارع إذن، هو المجال الأول لسيطرة الدولة، لأنه ببساطة طريق عام، وملكيته مشاع بين كل جمهور الأمة، والملكية المشاع للأمة، هي المساحة الأولى لنظام الدولة، حيث تكون الدولة هي المفوضة في تنظيم وإدارة الملكية المشاع. فإذا غابت الدولة عن الشارع، فأين يمكن أن نجدها؟

وإذا عرضنا للقطات من الشارع المصري، الذي يعاني من مشكلات كبيرة، خاصة في العاصمة، قاهرة المعز، فسنجد أن هيبة الدولة في الطريق العام تأخذ منحى من العنف والعنف المضاد، لا يهمنا منه من الذي يبدأ، ولكن

يهمنا النتاج الأخير له، وهو أن هيبة الدولة تفرض بالعنف، ويرد عليها الناس عنفا بعنف. فالطريقة التي يتعامل بها شرطي المرور مع الناس والمخالفات، تتميز بالتعنت الذي يصل لحد المبالغة أو الظلم في توقيع الغرامة. والناس تتعامل مع الشرطي بطريقة، فيها من العنف، بقدر ما فيها من التمادي في الخروج عن الاحترام. ولا نستطيع، ولا نريد في هذا المقام، أن نرتب العلاقة بين السبب والنتيجة في المساحة الخاصة بالوقائع، ولكن يهمنا العلاقة العامة بين فكرة الدولة والنظام من جانب، ومدى الاقتناع العام بها بين الناس من جانب آخر. والخلاصة المباشرة أن العلاقة السليمة مفقودة، ووجود النظام في الشارع يصل لدرجة من الضعف، نستنتج منها ضعف وجود الدولة نفسها.

ويمكن أن نضيف لذلك، تدخل عنصر الرشوة أو الإكرامية، من جانب، وعنصر العلاقات الشخصية والاجتماعية من الجانب الآخر. ففي الكثير من الأحيان، ينتهي الصدام بين الشرطي والناس، بإلغاء المخالفة عن طريق الرشوة، أو إلغائها من خلال العلاقات. وفي النهاية يتم تحصيل مخالفات، وإجراء الأوراق المطلوبة، وإكمال النظام على الورق، ولكن الناس، والشرطي واحد منهم، تصل إلى ترتيب أوضاع تناسبهم، دون أن تكون بالضرورة الأوضاع الملائمة للنظام.

ومن المركزية والاستخدام المفرط للقوة والعقاب، نصل إلى أنظمة وقوانين، في حد ذاتها تكون على درجة كبيرة من الإفراط في القيود والأوامر والشروط والإجراءات؛ مما يمثل التعبير المباشر عن مدى فقدان الثقة المتبادل بين الحكومة والناس. وهو من الأمور المعلومة من الواقع، بدرجة تقترب من الاتفاق العام لكل المراقبين. وهذه الثقة المفقودة، تترجم إلى أنظمة وقوانين، أقل ما يقال عنها، أنها غير عملية، ولا تؤدي الغرض منها، فلا تيسر عملا، بل تعرقل العمل والإنتاج. ومهما كثر الحديث عن تسهيل الأنظمة الحكومية، نجد أن واقع هذه الأنظمة لا يتغير. والحاصل، أن جهاز الدولة قد كون عبر السنوات الطوال، تقاليد من الإجراءات المعقدة، وأنماطا للعمل الوظيفي

الحكومي، تحولت لنمط يمارسه الموظف الحكومي بوصفه الأداء المطلوب منه، والذي يثاب عليه. وهذه التقاليد من الأنظمة ونمط الأداء الوظيفي، وصلت لحد يجعلها نظاما ثابتا تقوم عليه الدولة، ولا يتصور أن تقوم بدونه. ولذلك لم يستطع أحد، ولا الحكومة نفسها، أن يحدث التطوير الإداري إلا في حدود وبالتدريج، وبدرجة من البطء الملحوظ. والمعنى من ذلك، حسب تصورنا، أن تغيير التعقيد القانوني، يعني تقليلا لسيطرة الدولة وهيمنتها، مما يتطلب أساليب جديدة لفرض هيمنة الدولة، وأدوات جديدة للسيطرة، تضمن عدم انفلات الأمر من يد الدولة.

ومن الطريف، أن نلاحظ أن الموظف الحكومي، هو الذي يطبق النظام الصارم والقائم على الشك في الناس، وهو أيضا إنسان يمر في أوقات كثيرة بنفس الإجراء من موظف آخر. وهو أيضا الموظف الذي يسهل كل الأمور عندما يطلب منه رئيسه ذلك، خدمة لشخص معين، وهو أيضا الذي يسهل الإجراءات لشخص يعرفه، وأحيانا ما يسهل الإجراءات مقابل إكرامية بسيطة. وتكتمل دراما الدولة القابضة في بيئة مناوئة. وكأنها قوة قاهرة، تهزم من داخلها قبل أن تهزم من خارجها، فداخلها مثل خارجها، أمة لم تشارك في صنع دولتها.

وهذا الأداء في مجمله، يؤدي إلى صورة من الضعف في جودة النظام نفسها. وهو ما يظهر في الطابع الإجرائي الغالب على القوانين والأنظمة، والذي يحتوي على الأوامر أكثر مما يحتوي على سياسات، وهو ما يمثل ضعفا في كفاءة العمل الإداري والتنظيمي. ونظن أن جانبًا من هذه الظاهرة ينتج عن مسألة فقدان الثقة، ولكن الجانب الآخر، ينتج من فقدان الفكرة نفسها لدى المخطط والمنظم في جهاز الدولة. فمسألة النظام ليست مجرد إجراءات روتينية، ولكنها فكرة لها هدف محدد المراد الوصول له. ولتطبيق الفكرة، على المشرع أن يضع في حسبانه الهدف النهائي للنظام، ثم يضع النظام المحقق للهدف، والذي يحقق ذلك بأقل تكلفة، ودون التمادي في التفاصيل أو

الحالات الشاذة أو الاستثناء. والمفترض أن النظام لا يحقق الانضباط الكامل، إلا بقدر معقول، ولكن تبقى مساحة للاستثناء لا يمكن التحكم فيها من داخل النظام، وهي مساحة تجاوز النظام. ولكن عندما يفترض المشرع أن أحدا لن يلتزم بالنظام، ويرى من النظام إجراءاته دون أهدافه، سيجد نفسه يضع نظاما معقدا، لحد يجعله نظاما مجرحا، مليئا بالثغرات، ويمكن التحايل عليه، أي أن النتائج تكون عكس المراد تحقيقه.

ومن المهم أن نؤكد على غياب فكرة النظام عن مشرعه. بمعنى أن المنظومة الغربية الخاصة بالدولة والقانون والأنظمة، ليست مجرد أشياء يمكن دراستها، والاقتباس منها وتقليدها، وهو ما يحدث بالفعل، ولكن يبقى تكامل المنظومة نفسها وفكرتها الأساسية والهدف النهائي منها، بوصفها مسألة اقتناع فكري يفتقده المشرع العربي، فيأخذ من النظام الغربي قدرا من الشكل وبعضا من المضمون، دون أن يأخذه بوصفه نظاما متكاملا.

وكأننا بصدد تقليد لنظام وليس النظام نفسه. وبالطبع فإن عملية الأخذ للأجزاء، تؤدي إلى الإبقاء على أشياء كثيرة من الموروث، أو إضافة عناصر من الموروث والشائع لدى الناس. والمحصلة النهائية للنظام تكون بعضا من النظام المستورد، وبعضا من النظام الموروث، في إطار له هدف مأخوذ من النظام المستورد لا النظام الموروث، في الغالب من الأنظمة والقوانين. وهذا النوع من الأنظمة، يمثل حالة من التفكك، التي تعجز عن تحقيق أي من أهداف الأنظمة التي جاء منها عناصر النظام. وهو في النهاية نظام يفتقد للاتساق الداخلي. وما نعنيه هنا، أن التوفيق بين نظام وآخر مختلف عنه في المنشأ والهدف والقيمة، يؤدي لنوع من التلفيق أكثر من كونه توفيقا. فالتوفيق يحتاج أساسا إلى عناصر من طبيعة واحدة، أو من منشأ واحد، ويصبح التوفيق ممكنا، بقدر المساحة المشتركة بين الأنظمة المختلفة. وكلما تعارضت الأنظمة التي يستمد منها نظام واحد، جاء هذا النظام مشوها. وهذا الأمر يختلف عمّا نراه مهما في عملية النهوض الحضاري، من الأخذ عن

الآخـرين، ومن تجاربهم. ففي هذه الحالة يتم التعلم من تجارب الآخـرين، والاستفادة منها، وأخذ الملائم وإدماجه داخل المنظومة الموروثة المتجددة. والمأخوذ عن الآخرين، يتم إعادة إنتاجه، ليأتي ملائما للنموذج الموروث. وبالتالي تصبح هذه العملية ليست توفيقا، بقدر ما هي عملية تعلم، وإنتاج رؤى جديدة.

الدولة المستوردة والتراجع الحضاري

برغم أن عملية استيراد الدولة كنموذج للحداثة، قد سادت فيما بعد الاستقلال، فإنه لا يغيب عنا أن هذه المحاولة قد تمت في زمن التراجع الحضاري، مما يؤدي إلى بعض الظواهر المهمة. فالتراجع الحضاري من جانب، يمكن أن نَعُدَّه سببا في استيراد نموذج الدولة. ففترة التراجع الحضاري تؤدي إلى فقدان الأمة، لنموذجها الحضاري الناهض، مما يفقدها أساليب مواجهة العصر. وتفقد الأمة في زمن تراجعها، القدرة على التجديد، مما يجعلها عاجزة عن تقديم نماذج جديدة مستمدة من الموروث الحضاري. وفي غياب النموذج الناهض والقدرة على التجديد، يحدث ما يمكن أن نسميه بحالة الفراغ الحضاري، وهي ليست فراغا من المضمون الحضاري للأمة، والذي يبقى ويستمر في كل الظروف، ولكنها حالة من فقدان الفكرة والنظام القابل للتطبيق. ففي زمن التراجع الحضاري، تحتفظ الأمة بحضارتها، ولكن في صور تقليدية جامدة. وهي صور ترافق التراجع وتنتج منه، وتؤدي لاستمراره.

ونظن أن مرحلة الاستقلال، ومع تزامنها مع التراجع الحضاري، أدت إلى استقلال الأمة، دون أن يكون لديها مشروع مستقبلي متكامل. والغالب على القوى المناضلة للاستقلال، أنها كانت قوى تنادي بالموروث الحضاري، وقوى أخرى تنادي بالحداثة على النمط الغربي، ودولة قائمة على النموذج الغربي، والتي جاء منها في الغالب من الأحيان القوى العسكرية التي قادت الاستقلال. ولم يكن أمام هذه القوى التي قادت الدولة بعد الاستقلال، إلا

نموذج متكامل من التقدم الغربي، قد زرعت بداياته في أرض الأمة، في شكل دولة. وكان أمام هذه القوى أيضا تيارات تتعلق بالموروث الحضاري، وتنادي بالالتزام به، ولكنها لم تكن تملك نموذجا متكاملا للنهضة، بقدر ما كانت تناضل من أجل المبادئ الأساسية للأمة.

والمعنى الذي نقصده من ذلك، أن قوى الاستقلال لم تكن تيارا للنهضة، ولم تكن قادرة في معظم الأحيان، وبسبب طبيعتها العسكرية على القيام بمشروع للنهضة. بل كانت هذه القوى في التحليل الأخير، ليست تيارا للتجديد، بل نخبة تنفيذية. ومثل هذه النخب أو الفئات، تحتاج إلى نمط ومشروع جاهز للتطبيق. وبجانب هذا كان إعجاب النخب بالتقدم الغربي، سببا في التوحد مع القوي وتقليده، وهي مسألة تمر بها كل الشعوب والأمم في وقت تراجعها وضعفها.

ويمكن القول إن الاستقلال قد جاء قبل أن تنضج قوى النهوض وتملك مشروعا متكاملا للتغيير، وإن الاستقلال جاء في وقت تميز بضعف الأمة، ولكنه قد جاء أيضا في زمن طال فيه الانقطاع عن سيادة نظام الأمة على مجمل حياتها ونظامها السياسي. فالمستعمر أوقف سيادة نظام الأمة في الكثير من المجالات المهمة. وأيضا كان حكام العالم العربي والإسلامي قبل الاستعمار، ونقصد بذلك الدولة العثمانية، قد بدءوا في الخضوع للضغوط الغربية، واتباع النظم التي تفرض عليهم. كما أن حالة التراجع الحضاري نفسها، قد شوهت النظام السائد والمعبر عن الموروث الحضاري، فالتراجع الحضاري في جانب منه، تراجع لكفاءة الأنظمة والقوانين، وتغير في الأنظمة نفسها، بصورة تبعدها عن مضمونها الحضاري الناهض، وتقربها من الخروج عن المضمون الحضاري، وتزيد من سلبياتها على حساب إيجابياتها.

معنى هذا أن الأمة في زمن استقلالها، كانت تعيش حضارتها في حياتها اليومية، لا في نظامها العام، أي كانت الحضارة تمثل النظام العرفي، وكانت النماذج المستوردة تمثل النظام الرسمي؛ وهو الأمر الذي استمر بعد

الاستقلال، وجعله استقلالا سياسيا وعسكريا، دون أن يكون استقلالا حضاريا. ولا نستطيع أن نهمل مسئولية القوى التي قادت الاستقلال، كما لا نستطيع أن نلقي بمسئولية كل النتائج عليها. ففشلها في الاستقلال الحضاري، كان في جانب منه بسبب أنها لم تكن قوى تنادي بالاستقلال الحضاري، ولا كانت قادرة عليه أو مؤهله له. ومن الجانب الآخر، فإن الاستقلال حدث في زمن لم تكن فيه البنية الحضارية للأمة مؤهلة للدخول في عصر النهوض، ولم تحتو على مشروع متكامل للنهوض. ولكن الحقيقة تدفعنا للتأكيد على أن الأمة لم يغب عنها في أي وقت من الأوقات إدراكها بخصوصيتها الحضارية، ولا غاب عنها عقيدتها الدينية والحضارية، ولا غاب عنها رفض الأنظمة والقوانين المستوردة، وظل ضمير الأمة، من خلال طليعتها يعي التحدي الحضاري الذي تواجهه، ويطالب بالاستقلال الحضاري.

وعلى صعيد آخر، تحول استيراد الدولة كنموذج إلى عملية مقصودة ومخططة، فأصبح ذلك في حد ذاته سببا في تأكيد حالة التراجع الحضاري وتعميقها، والحيلولة دون الخروج من هذه الحالة. فالنموذج المستورد يضرب بنية الأمة ويضعفها، كما أنه يعرقل أي محاولة للدعوة للاستقلال الحضاري. وأكثر من هذا، أصبحت الدعوة للاستقلال الحضاري، تشمل ضمنا خروجا على النظام العام للدولة، وبالتالي خروجا على الدولة، مما جعل هذه المحاولات تمثل تهديدا لبناء الدولة المستوردة، فتصبح تهديدا للنخبة الحاكمة. فاستيراد الدولة كنموذج جاء لأسباب منها حالة التراجع الحضاري. واستمرار التراجع الحضاري، يأتي من أسباب، منها وجود الدولة المستوردة، واستمرارها في تأكيد هيمنتها على المستقبل.

ولكن العلاقة الجدلية بين الدولة المستوردة والتراجع الحضاري، لا تقف عند هذا الحد، بل تتجاوزه إلى حدود أوسع مدى وأكثر نفاذا وتأثيرا. وقد سبق أن رأينا شكل الدولة المستوردة في بيئة مناوئة لها، وهو ما يشير إلى الحالة التي تصل لها الدولة بسبب زرعها في سياق حضاري غير ملائم لها، ولم

تأت من داخله. ولكن الصورة من زاوية أخرى، تعطي تصورا مختلفا، ولا نظن أنه بديل عن الصورة السابقة، بل هو الوجه الآخر من الصورة، والتي تتكامل به رؤيتنا لحالة التراجع الحضاري والدولة المستوردة في آن واحد.

والزاوية الأخرى للصورة، تبدأ بسؤال عن علاقة الوضع الحالي للدولة بالتراجع الحضاري، بغض النظر عن علاقته باستيراد نموذج من حضارة مغايرة. فهل الحالة الراهنة للدولة تعبر عن الدولة في وضعية التراجع الحضاري؟ وهل هي دولة مستوردة أم دولة التراجع الحضاري؟ ونظن أنها دولة التراجع الحضاري، كما أنها دولة مستوردة من النموذج الغربي. وهي دولة مستوردة بقدر ما فيها من أسس وأنظمة وقوانين، تم اقتباسها من النموذج الغربي. وهي حالة غير موفقة لتطبيق النموذج الغربي، لأنها محاولة خارج محيطها الحضاري التي جاءت منه. وهي في الوقت نفسه دولة المرحلة الحضارية التي تمر بها الأمة، بما في ذلك من مظاهر التراجع الحضاري والتأخر على المستويات الحياتية والمعرفية والعلمية وغيرها.

ولهذا ننظر لحالة الدولة في المحيط العربي الإسلامي، من خلال مستويات متعددة، منها مستوى المصدر، وكذلك مستوى محاولة التطبيق، وبعدها مستوى الحالة الحضارية العامة للدولة والأمة. وأول ما نصل له، أن هناك نوعًا من التوازي بين سلبيات النموذج الغربي من حيث تعارضه مع البنية الحضارية للأمة، مع سلبيات محاولة تطبيقه، مع سلبيات التراجع الحضاري في حد ذاته، أي سلبيات النموذج الحضاري للأمة والتي تظهر بوضوح في حالة التراجع الحضاري.

وحتى تتضح الصورة أكثر، نأخذ مثال المركزية في نظام الدولة، لنحدد دلالة الإفراط المتزايد في المركزية، على محك من النموذج الغربي، وتطبيقه في البيئة العربية، وكذلك على محك من مظاهر التراجع الحضاري في الحضارة العربية الإسلامية. ومن هذا يمكن أن نصل إلى بعض الحقائق منها:

١ ـ أن المركزية صفة أساسية في النموذج الغربي للدولة القومية القابضة.

٢ ـ التمادي في المركزية لحد غير مسوّغ، يتجاوز فكرة المركزية في النموذج الغربي للدولة، ويمثل أحد أهم جوانب القصور في تطبيق نموذج مستورد في بيئة مغايرة حضاريا.

٣ ـ يؤدي التراجع الحضاري في النموذج الحضاري العربي الإسلامي، مثل غيره من النماذج، إلى فقدان النموذج لخصائصه التي يعتمد عليها في النهوض، والتي تمثل مصادر القوة الحضارية فيه. ومن أهم نقاط القوة في النموذج الحضاري العربي الإسلامي، هو اللامركزية في بنية الأمة، ومركزية الدولة في حدود وظيفية ضيقة.

ونتصور أن التراجع الحضاري يصاحبه قدر ملموس من تزايد دور الدولة على حساب دور الأمة، وتزايد سطوة قوة الدولة تعبيراً عن التراجع الحضاري الحادث، وما يعنيه من حالة التفكك، التي تؤدي إلى نوع من فرض القوة والسيطرة خارج المألوف في حالة الازدهار الحضاري. ومعنى ذلك أن الدولة العربية الإسلامية في زمن تراجعها الحضاري، تميل أكثر للسيطرة على المجالات الخاصة بالأمة، والتي لا يجوز لها التدخل فيها. كذلك تميل الدولة للإفراط في المركزية، والتمادي في فرض القوة والسيطرة. وكأن الحالة العامة للتراجع الحضاري، هي حالة من التسيب في تماسك البنية الحضارية والاجتماعية، تدفع الدولة للقيام بدور غير دورها، وتدفعها للتمادي في بسط نفوذها.

ولكن من الضروري هنا أن نؤكد أن العلاقة ليست علاقة سبب بنتيجة. وكما رأينا في الكثير من الظواهر المرتبطة بمسألة النهوض والتراجع الحضاري، نتصور العلاقة في نموذج السبب والنتيجة معا، أي النموذج التفاعلي، الذي تتفاعل فيه كل الأجزاء معا، فيؤثر كل عنصر على الآخر، ويكون كل منها سببا ونتيجة في الوقت نفسه. ومعنى هذا أن النتائج النهائية هي بسبب التفاعل بين الكثير من الظواهر المتواكبة في اللحظة الزمنية الواحدة. وبهذا نعيد صياغة الفكرة السابقة، لنقول إن التراجع الحضاري، والذي يأتي في

لحظات ضعف البنية الحضارية عامة، يظهر في خروج الدولة عن وظيفتها، وتراجع دورها الحضاري لصالح دورها السلطوي، كما يظهر في تراجع دور النهوض الحضاري للأمة، لصالح دورها في المحافظة على سير الحياة ونظامها التقليدي.

وهنا تدافع الأمة عن نفسها في لحظات الضعف من خلال المحافظة والتقليد والنقل عن السلف، فيصيبها الجمود دون أن تفقد هويتها، بل تدافع عنها بالجمود. أما الدولة فيصيبها التراجع الحضاري في وقت ضعفها، بالتمادي في المركزية والقوة وفرض الأنظمة والإجراءات، بوصفها وسيلة لتماسك الدولة برغم ضعفها، أو وسيلة للتماسك عن ضعف، وكذلك وسيلة الدولة في حال ضعفها لفرض هيمنتها على الناس، فالضعف يؤدي للتمادي في الإفراط في القوة والسيطرة المباشرة.

بهذا نصل إلى تصور مهم، فسلبيات التراجع الحضاري في سياق الحضارة العربية الإسلامية، تماثل ظاهريا ملامح القوة في النظام الغربي المتقدم. وكذلك، فإن سلبيات التطبيق في السياق العربي لنموذج الدولة المستورد عن الغرب، تماثل سلبيات التراجع الحضاري. والنتاج النهائي لذلك، هل يكون غير تكريس التراجع الحضاري، وتكريس فشل تجربة نقل النموذج الحضاري الغربي للتقدم؟ وهل يكون النتاج النهائي لذلك غير الحالة الراهنة للأمة، والتي يتأخر فيها النهوض، ويتأجل المستقبل؟

معنى هذا أننا بصدد منظومة أو حزمة من السلبيات التي تميز التراجع الحضاري، والتي وصلت لدرجة من التكريس والاستمرارية بسبب أنها من خصائص النظام الغربي المستورد، كما أنها من خصائص التطبيق المنقوص لهذا النظام الغربي؛ مما يؤدي بالضرورة إلى إكساب هذه الحزمة من السلبيات، ليس فقط قوة تدفع لاستمرارها، بل أيضا نظاما رسميا داعما لها، مؤكدا لوجودها، وفارضا لاستمرارها، خصوصا عندما تترجم هذه الحالة

النابعة من التراجع الحضاري ونموذج الدولة المستوردة في آن واحد، في صورة قوانين وأنظمة رسمية، مما يعني التقنين الرسمي لها.

ونظن أن هذه الحالة غير مسبوقة تاريخيا. فالغالب أن يحدث التراجع الحضاري من فترة إلى أخرى. فالحضارات تتقدم وتتأخر في دورات مستمرة، لها قانونها التاريخي الحضاري، فلا التقدم يدوم أبدا ولا التراجع يستمر دهرا. ولكن أن تتحول خصائص التراجع الحضاري إلى نظام مقنن، ويصبح استمرارها مقصودا بسبب الاستيراد المقصود للنموذج الغربي، فهذا ما نظنه حالة جديدة في تاريخ أمة العرب والمسلمين. وهذا مما يجعلنا نواجه، بلا شك، تحديا حضاريا له ملامحه الخاصة، وله قوة تفرضه، وتجعل الخروج منه يبدو مستحيلا، وهو في الواقع صعب ولكنه ليس مستحيلا. ونعتقد أن هذا يفسر التأخر المتتالي للنهوض، برغم أن فكرة النهوض تنمو داخل الأمة، والرغبة فيه تقوى يوما بعد الآخر. ولكن التحقق النهائي للنهوض، أو التحقق المرحلي له، يبدو عصيا. وهو ما يترجم في النهاية إلى تأخر موعد النهوض، عن الموعد الممكن توقعه من خلال الفهم المتاح لمراحل التطور الحضاري. فإذا حسبنا مؤشرات بدايات النهضة، فسنجد أن هذه المؤشرات متحققة في الواقع الراهن، ولكن بدرجة محدودة، وتتطور ببطء ملحوظ.

ونفسر ذلك بأن القوة المضادة للازدهار الحضاري، لها تأثير كبير على مسار محاولات النهوض، وكذلك على محتوى هذه المحاولات. فهذه القوة المقصودة، بسبب توافر القصد في عملية النقل الحضاري، وبسبب الضغوط الخارجية التي تدفع الأمة إلى المزيد من النقل للنظام الغربي، خاصة في ظل هيمنة العولمة، هذه القوة تدفع حركات ومكونات النهوض إلى حالة الدفاع عن النفس، وتؤخر بذلك محاولات بناء النهضة. فبحكم وجود هذه القوة المنظمة المكرسة للتراجع الحضاري تحت مظلة نقل النظام الغربي، يصبح الدفاع مفروضا على القوى الفاعلة للأمة، بل يصبح له الأولوية على عمليات البناء الناهض، خاصة وأن بناء النهضة يصعب في ظل الهيمنة الواضحة

للنموذج المستورد، كما أنه في أحيان كثيرة قد يستحيل بدون إيقاف عملية الاستيراد المنظم، وفرض هيمنة النموذج الغربي.

الموروث والوافد معا

إن من أهم المحاولات التي تأخذ مساحة من الواقع الراهن، محاولات الجمع بين الموروث والوافد. وهو ما تحاوله بعض القوى والتيارات، في أشكال متعددة، بعضها عن قصد وبعضها عن غير قصد. والمحاولات المقصودة للجمع بين الوافد والموروث، تبدأ بالدولة، التي تحاول أن تطبق النظام الوافد في ضوء الممكن محليا. والمقصود بالممكن، أن الدولة تحاول أن تطبق النظام الغربي المعاصر، في الحدود التي لا تصطدم بالقيم أو التقاليد العليا للأمة. خاصة ما يكون منها من المقدسات التي تتفق عليها الأمة. وهذا الأمر فيما نعتقد يحدث في الحدود التي تمثل مخاطر على الدولة والنظام. فبعض جوانب الحداثة يتعارض كلية مع العقيدة الدينية والحضارية للأمة، مما يجعل تطبيقه بمثابة تجاوز لمقدسات، لن تقبله الأمة، بل سيكون ذلك كفيلا بإشاعة الاضطرابات وربما الثورة على النظام.

لأجل هذا، تحاول الدولة الحفاظ على الموروث في المساحة الخاصة بالمقدس، وفي الحدود التي ترى أنها تمثل مناطق من الخطر الاقتراب منها. مما يعني في النهاية أن الدولة الحديثة، تجمع بين النظام المستورد، وقدر من النظام الموروث. ومن الواضح أن ذلك يساهم في هذه الحالة المشوهة من التطبيق لنظام مستورد تطبيقا غير كامل، وفي الوقت نفسه التعدي على النظام الموروث تعديا غير كامل. وبالطبع، فإن المنقوص من النظام الغربي في تصورنا، أقل من المنقوص في النظام الموروث. ولا يعني هذا أن المطلوب أن تتجاوز الدولة عن المقدسات، وتطبق النظام الغربي تطبيقا حرفيا غير منقوص، فهذا سيكون تعديا غير مقبول على مقدسات الأمة، ويمكن أن يؤدي إلى تغيير غير سلمي لنظام الحكم. ولكن من المهم أن نقول، إن التطبيق

الكامل للنظام الغربي، ويفرض أن يكون ذلك متاحا، وإن الأمة يمكن أن تصمت تجاهه، هذا التطبيق الكامل، لن يؤدي إلى التقدم، بل سوف يكرس التراجع الحضاري. ويضاف لذلك أنه سيؤدي إلى قدر ملحوظ من التفكك والتحطم للبنية الحضارية للأمة.

وهذا الشكل الذي تجمع فيه الدولة بين بعض من الموروث وبعض من الوافد، لم ينجح في التوفيق بينهما. وهنا، نأتي إلى الأفكار والتيارات التي تحاول على المستوى الفكري التوفيق بين الموروث والوافد، في عملية تماثل المعنى المقصود بالتمصير والتعريب. وهي مثل عملية الترجمة تضع الفكرة في صياغة عربية مفهومة لمن يتكلم العربية، وبالتالي تضع الأنظمة في قالب يأخذ من الموروث بعض عناصره. ومدرسة التوفيق بين الأصالة والمعاصرة كما تسمى، شغلت المثقف العربي زمنا طويلا، وهي تعد محاولة من المثقف المنتمي للفكرة الغربية، ليقدم أفكاره في صور يمكن أن تجد القبول، وبالتالي تكون هذه الوسيلة هي الطريق ليخرج وكلاء الغرب من العزلة المفروضة عليهم. والكثير يمكن أن يقال عن هذه المحاولات، وهي في الواقع تتزايد مع تزايد الضغوط الرافضة للفكرة الغربية، وتتراجع هذه المحاولات كلما ظن وكلاء الغرب، أن هناك مساحة للتطبيق الجبري للفكرة الغربية.

والخطر من هذه الفكرة، أنها محاولة لتكريس وضع يؤكد على حزمة التراجع الحضاري، ونظن أنه الوضع الأسوأ من التراجع الحضاري نفسه. فالتراجع الحضاري يمثل لحظات الضعف، ولكن تكريس هذا الوضع من خلال النموذج المستورد، ودمجه مع عناصر من الموروث يمثل عملا منظما لهدم الموروث الحضاري والبنية الحضارية للأمة. والفرق كبير بين حالة الضعف والتفكك والتحلل الناتجة من التراجع الحضاري، وحالة التفكيك والهدم المنظم للموروث. فالأولى يميزها رغم الضعف والتراجع، بقاء البنية الموروثة في حالة من الوضوح والتواجد تجعل النهوض ممكنا. أما الثانية، فهي تؤدي إلى حالة يقل فيها وضوح ووجود الموروث.

وعلى الجانب الآخر، نصل إلى جوهر المسألة الحضارية، في أساسها الشرعي. فكل نظام له أسس من الشرعية يبنى عليها. وهذه الأسس تحدد مصادر القوة، كما تحدد النظام الحاكم للدولة والناس. والنموذج الغربي يعتمد على قوة القانون، والذي تمثله الدولة في التحليل الأخير. أما النموذج العربي الإسلامي، فيستمد أساسه الأول للشرعية من العقيدة الدينية، والتي تجعل المصدر الأول للقوة في نموذج من القيم العليا، لا يملكه أحد ولا تحتكره مؤسسة، بل هو القوة المطلقة للعقيدة، حيث الحكم المطلق لله.

وذلك التباين في النظام والمشروعية الأساسية، يجعل المزج بين النظامين، ليس خطرا فحسب، بل ومدمرا أيضا. ونتصور مثلا الدولة التي تملك القوة القاهرة بحكم القانون، وتعطي نفسها الشرعية الدينية. فتكون الدولة صاحبة الحق في الحكم من خلال القانون، كما يكون لها صلاحية الحكم الشرعي، وتجمع بهذا بين مصادر القوة المختلفة، والتي تجعل منها قوة قاهرة لا يملك أحد الوقوف أمامها. فهي بالقانون تفرض نفوذها في كل المجالات الرسمية وعلى كل الأنظمة، ومن خلال الشريعة الدينية تفرض نفسها في مجال الأمة ومحيطها، فتسيطر على المجال الاجتماعي والديني، كما سيطرت من خلال النموذج الغربي للدولة القابضة على المجالات الأخرى. ونظن أن الدولة القومية الدينية القابضة، تمثل النموذج الفج للقوة والسيطرة، بل نقول للطغيان.

والدولة الدينية بهذا المعنى، هي الدولة في النموذج الغربي، والتي تدمج الدين ضمن مصادر شرعيتها. وهي نموذج يختلف عن الدولة في النموذج الحضاري العربي الإسلامي، أي دولة الحكم، والتي ليست دولة قابضة ولا قومية أو صانعة للهوية. وهذا النموذج المختلط من الدولة على النمط الغربي والدين، يمثل النموذج الغربي للدولة الدينية والتي حكمت في القرون الوسطى، وتواكب ظهورها مع التراجع الحضاري في الغرب. وهي تختلف اختلافا كبيرا عن الدولة الإسلامية في عصر النهوض الحضاري. فالدولة في

النموذج الإسلامي، تخضع للشريعة والشرعية الدينية التي تمثلها الأمة لا الدولة، وتتحدد من خلال إجماع الأمة لا إرادة الدولة، وبالتالي تصبح الشريعة الدينية قيدا مفروضا على الدولة، ومعيارا للحكم على الدولة من الأمة، ويكون خروج الدولة عن شرعيتها، تصريحا للأمة بالخروج على الحاكم، ومنازعته سياسيا. أما الدولة الدينية في النموذج الغربي، فهي التي تؤسس على الشرعية الدينية وتملك الحق في الحكم باسم الله. فتصبح الشرعية الدينية مملوكة للدولة وتسيطر عليها، بدلا من أن تكون وسيلة لسيطرة الأمة على الدولة. والفرق بين النموذجين كبير لحد يجعل الدولة الدينية نموذجا غربيا، وليست نموذجا إسلاميا، ولكنها قد تكون نموذجا للدولة المستوردة في البلاد العربية والإسلامية، إذا تم المزج بين الموروث الديني والوافد من فكر الحداثة والدولة القومية القابضة.

وإذا كانت الدولة القومية المستوردة، تتحد مع خصائص الدولة في زمن التراجع الحضاري، فإن هذه الصورة تختلف كثيرا عن محاولة الدمج المقصود بين نظام الموروث ونظام الوافد. فالدمج أو التوفيق المقصود، سيؤدي إلى نموذج من المؤسسية ذات الطابع الإداري العسكري الديني. وهو نموذج سلطوي، تحوز فيه الدولة القوة بحكم القانون وحكم الشريعة الدينية. ويؤدي هذا بالضرورة لاستخدام الشريعة الدينية من قبل الدولة، وسيطرتها عليها، وكأنها المهيمن على المنظومة الدينية. ويصبح الحكم بالحق الإلهي، هو نتاج هذه العملية.

ويمكن أن نلاحظ في التاريخ العربي والإسلامي، أن تدهور الدولة كمؤسسة، أو انحرافها تجاه السلطوية، كان يعبر عن نفسه في صور من سيطرة الدولة على مجالات عمل الأمة، كما كان يعبر عن نفسه في سيطرة الدولة أو الحاكم على التشريع الديني، أو جماعة العلماء، مما يؤدي إلى قدر من التوظيف السياسي للدين لمصلحة الحاكم. وهذا النمط يختلف في تصورنا عن الدولة الدينية، لأنه يمثل مجرد اقتراب محدود من نموذج الدولة الدينية،

ولا يصل إلى مستوى الحكم بالحق الإلهي، حيث إن نموذج الحكم بالحق الإلهي، لا يتفق مع الإسلام، ولا يتجانس مع الموروث الحضاري العربي الإسلامي. فالبناء الحضاري للأمة، يضع الدين في مكانة بارزة، ولكنها مكانة سماوية، لا يمكن تجسيدها واقعيا في مؤسسة أو حاكم. وتصبح حاكمية الله والدين، سلطة علوية تتجاوز البشر ولا تشخص في البشر، بل إن تشخيصها في بشر يفقدها خصائصها. فهذه السلطة العليا المطلقة، نابعة من إيمان الأمة بالخالق، والرسالات الدينية، ولهذا فهي سلطة وتشريع سماوي رباني، يحكم الجميع: الأمة والدولة والمؤسسات والحكام.

لهذا، نرى أن حالات التدهور أو النزعة السلطوية في نموذج الدولة العربية الإسلامية، مثلت تجاوزات للدولة، وللحاكم، لا ترقى لمستوى الدولة الدينية. وبهذا نعرف الدولة الدينية بأنها نموذج في الحضارة الغربية يواكب تراجعها الحضاري، كما حدث في القرون الوسطى، وكذلك هو نموذج يمكن أن يتحقق في البلاد العربية إذا ما تم المزج والتوفيق بين الدولة الغربية القابضة، ونموذج الشرعية العقائدية في الحضارة العربية الإسلامية. ونعني بالمزج والتوفيق هنا، أن يحدث داخل كيان الدولة، فتكون دولة قومية قابضة إسلامية في آن واحد.

الإسلامية العلمانية

ولكن البعض قد يتصور نموذجا آخر، نراه ضمنا في بعض الأطروحات والأفكار، ونعني به أن يكون للأمة نظام قائم على شرعيتها الدينية والحضارية، ويكون للدولة نظامها المستمد من الحداثة والمنظومة الغربية. وكأن المقصود من ذلك، نوع من الثنائية بين الدولة والأمة، في النظام والشرعية والمرجعية الحضارية. وربما تأتي هذه الأفكار من التأثر بالنموذج المؤسسي للدولة الغربية وما حققه من نتائج ملموسة في التقدم المعاصر. وكأن هذه الفكرة، تفترض أن الدولة القومية المعاصرة، تمثل نمطا فنيا ووسيلة

عملية، يمكن الأخذ بها مع الاحتفاظ بالموروث الحضاري للأمة بما فيه من قيم ومثل وعقيدة دينية.

والحقيقة أن هذا التصور لا يتضح بشكل مباشر في التيارات السياسية والفكرية المعاصرة، ولكنه يوجد ضمنا في نموذجين مهمين من نماذج الطرح الفكري العربي المعاصر:

١ ـ النموذج الأول يتمثل في التيارات المتأثرة بالفكرة الغربية، مع اهتمامها الواضح بقيم الأمة وعقيدتها، وهي تيارات تراعي البعد الديني وتؤكد على مركزية دور الدين في حياة الأمة، وبذلك ترى أن أي محاولة لتجاوز الدين، لن يكتب لها النجاح، كما أنها تجرح مشاعر وعقائد الأمة. وبهذا، تقدم هذه التيارات مشروعا للحداثة، يضع الدين والقيم العليا للأمة في حُسبانه.

٢ ـ النموذج الثاني يتمثل في بعض المفكرين الإسلاميين، وبعض فصائل الحركة الإسلامية، وإن كان الغالب على هذا الطرح أن يكون فرديا، فلا سيادة له على حركة إسلامية بكاملها. والفكرة التي تطرح من على الأرضية الإسلامية، تمثل بعض النماذج المتأثرة بالتقدم الغربي المعاصر، والنموذج العلماني للأنظمة والقوانين، مما يجعل الطرح الفكري لها، والذي يقوم على المشروع الإسلامي يقتبس من النموذج الغربي، مساحة كبيرة من تجربته وأنظمته ومؤسساته، لحد مؤثر على مجمل المشروع المقدم من هذه الفئة. وهي تمثل في النهاية، رموزا للمشروع الإسلامي المتأثرة بالعلمانية والنموذج الغربي.

وخلاصة التيارين معا، أنهما يقدمان مزيجا من الموروث والوافد، مرة في طرح علماني الأساس، وفي الثاني يكون الطرح إسلامي الأساس. والحقيقة أن هذه الأفكار تختلف عن نموذج الدولة الدينية، لأنها قائمة على جعل الدين هو المسيطر الأوحد على الأمة، وبالتالي النموذج الحضاري الموروث، وجعل

الحداثة الغربية هي النموذج الذي تؤسس عليه الدولة. وبدلا من الفكرة الغربية المعاصرة التي حددت دور الدين في الحياة الفردية، ولم تجعل له دورا في الحياة العامة والرسمية، نجد هذا الطرح يحدد دور الدين في حياة الأمة الاجتماعية والدينية، الفردية والجماعية، كما يجعل للدين دورا مهما في التشريع القانوني، من خلال التأكيد على تطبيق الشريعة الإسلامية، وإن كان هذا التطبيق يشمل مساحة من التجديد الفقهي تكون هي المطلوبة، ومساحة من التجديد هي في الواقع نوع من المرونة، أو فيها قدر من الخروج على ثوابت الشريعة. وهذه النقطة تميز بين الفريق الإسلامي والفريق العلماني، حيث يهتم الإسلامي بتطبيق الشريعة بدرجة أكبر من الفريق العلماني.

خلاصة هذا الطرح إذن، أنه يجمع سيادة القانون والنظام والدستور في مؤسسة الدولة القابضة، ويجعل للحضارة والدين السيادة على مجمل حياة الأمة، وعلى التشريع في الجزء الخاص بالشريعة الإسلامية، دون باقي التشريعات والقوانين التي لم تضع لها الشريعة شروطا محددة، بل جاءت مساحة للاجتهاد البشري. ومعنى ذلك أن يجمع النظام القانوني بين الشريعة في أصولها، والنظام القانوني الغربي في الفروع التي لم يأت فيها نص قطعي الدلالة. وتكون المحصلة نظاما رسميا يتجسد في الدولة ويتبع النموذج الغربي، في المجال السياسي والاقتصادي، ونظاما عرفيا للأمة يتبع النموذج الحضاري العربي الإسلامي في المجال الاجتماعي والديني، ثم نظاما قانونيا يجسد الثنائية ويجمع بين الموروث والوافد في القانون، جمعا يقوم على التوفيق.

وكأننا بصدد التيار العلماني الذي لا يعادي الدين، والتيار أو الفصيل الإسلامي العلماني. والمسافة بينهما تضيق، لا بقدر اقتراب العلماني من الدين، لأن ذلك يمكن أن يهدم الرؤية العلمانية المعاصرة، بل بقدر اقتراب الإسلامي من العلمانية، وهو ما يسوغ على أساس التكيف مع العصر، ويجد سندا له في الضغوط التي يتعرض لها الإسلاميون. فهل يمكن أن يكون هذا

الطرح حلا؟ والأهم: هل هذا الطرح قابل للتطبيق؟ ثم هل يمثل طريقا للنهوض؟

الأمر الأول المهم، أن نميز بين هذا الطرح، وتصورنا عن تعدد المجالات واستقلالها بين الأمة والدولة، في النموذج الحضاري العربي الإسلامي. ففي النموذج الحضاري، يكون للأمة مجالاتها، وللدولة مجالها، وهو المجال السياسي، وبينهما نوع من الاستقلال، أو الحكم الذاتي، فالأمة تنشط في مجالاتها من غير تدخل الدولة، والدولة تمارس دورها في مجالها من غير تدخل الأمة في الممارسة، ولكن مع تدخل الأمة في الرقابة والبيعة والاختيار والانتخاب، وبالتالي في سحب البيعة، التي تكون مشروطة. وهذا الاستقلال النسبي بين الأمة والدولة، وبين المجالات الأساسية للحياة، يعتمد على التعدد المبني على الوحدة، والوحدة تكون في الإطار الشرعي العام. فالدولة والأمة يستمدان أسس المرجعية والشرعية من العقيدة الدينية والحضارية، والتي تمثل إطارا مجردا ومتعاليا على الأمة والدولة معا. وهذا الإطار الواحد، يمثل المرجعية التي يتم على أساسها تفويض الدولة وبيعة الحاكم، وبالتالي تكون المرجعية التي يتم على أساسها الحساب والرقابة من الأمة على الدولة والحاكم. ويصبح هذا النموذج معبرا عن النمط السائد في الحضارة العربية الإسلامية، والذي يعتمد على التنوع والتعدد في إطار الوحدة.

ولكن هذه الصورة تختلف جذريا عن التصور الإسلامي العلماني، أو العلماني الإسلامي. لأنه يقوم على الثنائية والتوازي بين الأمة والدولة، أي التوازي بين نظامين لا يصلان إلى نقطة لقاء، وبين مجالين يتم عزل كل منهما عن الآخر. وهنا نلاحظ أولا أن المجال المتروك للأمة ونظامها أقل مدى من المجالات التي نتصور أنها تخص الأمة وتحتكر تنظيمها وممارسة النشاط فيها في النموذج الحضاري العربي الإسلامي. ونلاحظ ثانيا، أن الدولة في هذا التصور، والتي تستمد من النموذج الغربي، تسيطر على مساحات مؤثرة على

حياة الأمة، ومجالاتها، فلا يكتمل للأمة الدور الاجتماعي الحياتي الشامل. وبهذا لا تكون الأمة هي المسئول الأول عن النهوض، بل يكون لها دور محدود، وتكون عملية النهوض نفسها مجزأة.

وتواجه هذه الثنائية أكثر التحديات من كونها ثنائية في المرجعية، مما يعني أن النظام العام في الأمة وإطارها الحضاري، لم يعد إطارا واحدا بل إطارين. والثنائية في المرجعية الحضارية العامة، والتي تصل إلى تنظيم مجمل حياة الأمة من خلال حضارتين، إن صح التعبير، تعد حالة نظنها لم تحدث تاريخيا مع أي أمة أو شعب. وبالتالي لا نستطيع افتراض إمكانية حدوثها في المستقبل. وإذا حاولنا أن نذهب مع هذا التصور إلى نتائجه، فنجد أن من أهم هذه النتائج، أن جزءا من الأمة سوف ينظم من خلال نظامها الحضاري، أما الجزء الآخر منها فينظم من خلال نظام مستورد وغريب عنها. لأن النظام العام للدولة القومية القابضة، إذا تم تطبيقه في مجالات التعليم والصحة والاقتصاد وغيرها، بجانب المجال السياسي، فسيؤدي إلى تنظيم الكثير من الجوانب المؤثرة على حياة الأمة، وبهذا يشكل جزءا معتبرا من حياتها. والتعارض، أو على الأقل الاختلاف الواضح بين النظامين، يمكن أن يفكك بناء الأمة، ويصيبها بالشلل في النهاية. كما أنه يمثل ازدواجية في النظام العام للواجبات والحقوق، ويجمع بين الواجبات في المفهوم العربي الإسلامي، والحقوق في المفهوم الغربي، بصورة توزع المسئولية بين الأمة والدولة، توزيعا متداخلا ومتعارضا، يكفي لعرقلة أي محاولة للنهوض الحضاري.

بجانب هذا، لا نتصور نهوضا حضاريا في اتجاهين، ولا نتصور أن التقدم الغربي قابل للتحقق مع التزاوج مع النهوض الحضاري العربي الإسلامي. وبهذا يكون مشروع النهضة غير متاح، حتى على المستوى النظري، أي أنه غير قابل للتحقق، وأكثر من هذا غير قابل للتصور النظري. مما يجعلنا نعتقد أن محاولات الجمع بين النموذج الغربي والنموذج العربي الإسلامي، لا تمثل مشروعا للنهوض المستقبلي، بقدر ما تمثل نموذجا لمحاولة التوفيق بين عناصر

اللحظة الراهنة. وهي بهذا تصب في النهاية لصالح تكريس الوضع الراهن، أو تكريس التخلف والتراجع الحضاري، ربما بدرجة أقل مما يحدث الآن.

والرؤية الثنائية في مجملها، تعبر عن حالة من حالات التشوش الحادث في اللحظة الراهنة، ونظنها بذلك نتاج اللحظة الراهنة، والتي فرضت نموذجا غربيا غريبا على الأمة، وفي الوقت نفسه تحتفظ الأمة بنموذجها بإصرار واضح. لهذا نجد المفكر المنتمي للنموذج الغربي، والذي يستسلم لحقيقة تمسك الأمة بنموذجها الحضاري، يندفع نحو النموذج الثنائي. كذلك نجد أن الإسلامي الذي يستسلم لحقيقة سيطرة النموذج الغربي مجسدا في الدولة القابضة، ويستسلم لحقيقة سيطرة الدولة وقوتها، والضغوط الخارجية، وضغوط الواقع العالمي المعاصر، يندفع نحو النموذج الثنائي. ويصبح هذا النموذج الثنائي، ليس حلا أو إجابة على التحديات الراهنة، بل استسلاما، يحاول أن يوفق بين القوى التي تفرض نفسها على الواقع. وهي محاولة تتجاوز حقيقة الخلاف البين بين عناصر اللحظة الراهنة، والمتمثل في الخلاف بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية.

ونتصور في النهاية، أن الثنائية متحققة في الواقع بالفعل، وأن محاولات تقنينها، لن تضيف أو تغير من الواقع إلا قليلا. وبالتالي، فالمسألة لا تعد رؤية جديدة تخرجنا من الواقع الراهن. وكذلك نتصور أن الثنائية تمثل حالة التراجع الحضاري، وتمثل عن جدارة حالة الغزو الثقافي، والهيمنة الغربية. كما أنها تمثل المرحلة الانتقالية بين الحالة الراهنة ومرحلة النهوض التي ندعو لها. بمعنى أن النهوض الحضاري لن يحدث من خلال التغيير الفجائي، بل التغيير المتدرج، الذي يبني نموذجا جديدا، ويطور الأوضاع الراهنة، ويبدع مشروعا متكاملا. وعملية النهوض تستغرق زمنا، ولهذا فالفترة الفاصلة بين التراجع الحضاري والازدهار، تتميز بالثنائية التي تجمع بين الموروث وتقليد الآخر المتقدم.

ولهذا، يمكن أن ننظر للثنائية، بتحديد المرحلة الانتقالية، وكيف يمكن

التعامل معها، ومع الثنائية الحادثة، حتى يتم النهوض داخل النظام العربي الإسلامي، وتكون له السيادة الكاملة، التي لا ينازعه فيها نموذج آخر. والفرق كبير بين أن تكون الثنائية مرحلة انتقالية، وأن تكون مشروعا نهائيا. ونقول هذا لأن بعض الفئات الإسلامية المتأثرة بالحالة الراهنة والمتأثرة بالنموذج الغربي العلماني، ترى أن الثنائية نتاج التدريج، أو أنها في جزء منها فن الممكن. وبهذا تطرح هذه الفئة رؤية ثنائية، في جزء منها انتقالية أو تدريجية، وفي الجزء الآخر نهائية. ونقصد من ذلك أن التصور المطروح يقدم رؤية ثنائية للنموذجين الغربي والإسلامي، ويطرح فكرة التحول التدريجي الذي يؤدي إلى تغير نصيب كل نموذج في هذه الثنائية، لتقل مساحة النموذج الغربي لصالح النموذج الإسلامي، ولكن أي تصور لهذه الثنائية، نراه في النهاية جامعا للنموذجين، أي ثنائيا مهما اختلفت الدرجة.

الديني والحضاري

ومن الضروري، قبل أن نترك تلك الثنائية، أن نرصد واحدة من ملامحها المهمة، فيما يخص الإسلامي العلماني، أو المتأثر بالنموذج الغربي. ففكرة الثنائية في الحقيقة، تقوم لا على الجمع بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، بل على الجمع بين النموذج الغربي في التقدم والحداثة، والإسلام، الدين وليس الحضارة. وحتى نفهم دلالة ذلك، علينا أولا أن نحدد الفرق بين الإسلام الدين والحضارة.

والدين هو الرسالة السماوية التي جاءت للعالم أجمع، وهو أممي. فالإسلام والمسيحية ديانتا تبشير ودعوة، تقدمان رسالة سماوية إلى العالم أجمع، وليس لشعب أو أمة واحدة. والإسلام، مثل المسيحية، جاء في قلب أمة العرب وحضارة الوسط، فكان التحقق الأول والأهم، في سياق الحضارة العربية، التي نظنها نمطا بدأ قبل الرسالات، واستمر بعدها، وبها. ولكن الرسالة الدينية، امتدت بعد ذلك لشعوب أخرى، وخرجت من سياق الحضارة التي شهدت ميلاد الدين، إلى حضارات أخرى. وعندما تبعث

الرسالة الدينية خارج نطاق ميلادها الحضاري، تبعث دينا لا حضارة. وبرغم أن الرسالة تقدم من خلال أفراد، ودعاة قد يقدمون الدين والحضارة، فإن هذا أمر آخر، والذي يعنينا هنا أن الرسالة تصل إلى بقاع الأرض رسالة للدين لا للحضارة.

وفي الرسالة الإسلامية، نجد أن الإسلام انتشر في البلاد العربية، وكون الأمة العربية، وانتشرت في البلاد الإسلامية فتكونت الأمة الإسلامية. والأمة العربية تنتمي إلى حضارة واحدة، والأمة الإسلامية تمثل حضارة أوسع، أو إطارا حضاريا أشمل، يضم الحضارة العربية والحضارة الآسيوية الإسلامية. ويمكن أن نعرف الأمة العربية، بأنها حضارة واحدة، بينها رابط الدين والحضارة، أما الأمة الإسلامية فهي أمة الدين ومن ثم الحضارة، وتشتمل على النموذج العربي الإسلامي، والنموذج الآسيوي الإسلامي، وهما نموذجان لإطار حضاري أوسع بينهما رابط الدين، وبينهما أيضا مشترك حضاري. وعلى سبيل المثال، نعتقد أن الحضارة العربية الإسلامية تقابل الحضارة الفرنسية، أو الحضارة الأوربية، والحضارة الإسلامية تقابل الحضارة الغربية.

ودون الدخول في تفاصيل هذا الموضوع، نكمل الصورة بالقول إن المسلمين أو البلاد الإسلامية، خارج النطاق العربي والآسيوي الإسلامي، يمثلون الدين ولكن في نماذج حضارية أخرى، تختلف عن النموذج العربي والإسلامي. وتلك هي مساحة الدين العالمي، والذي لا يرتبط بحضارة واحدة، وإن كانت حضارة المهد. نصل بهذا إلى تحديد الفرق بين الدين والحضارة، والذي كان ضروريا لدراسة علاقة الدين والحضارة بالنموذج الثنائي.

فبرغم أن التصور الإسلامي المتأثر بالنموذج الغربي، يظهر قدرا واضحا من الاهتمام بالمسألة الحضارية والخصوصية الحضارية، فإن الطرح العلماني المتأثر بالإسلام، لا يطرح تصورا حضاريا بمعنى الكلمة، بقدر ما هو تصور

للنموذج الغربي مع الأخذ بالإسلام الدين. ونظن أن الطرح الإسلامي العلماني، يتجه مع الوقت نحو هذا التصور، لنصل في النهاية إلى تصور للنموذج الغربي لا يتعارض مع التعاليم الدينية، ولا يتعارض مع الشرع الديني. وهذا التصور في التحليل الأخير، يمكن أن نطلق عليه نموذج الدولة الغربية المسلمة، ولا نقول الإسلامية، فالتعبير الأخير نظنه من الانتماء للنموذج الحضاري.

معنى ذلك أننا بصدد نموذج يصلح للمسلمين في البلاد الغربية، ولا نقول المسلمين المهاجرين، بل المسلمين من سكان البلاد الأصليين، كما أنه يصلح في حالة بلاد غربية كل سكانها من المسلمين. ولكنه في بلادنا يصبح تغريبا يرتدي الإسلام دينا، ونراه خطرا على الأمة والحضارة، بل هو خطر على الدين نفسه. فهو خطر على الأمة، لأنه يخرجها من نموذجها الحضاري، وإن لم يخرجها من دينها. وهو خطر على الحضارة العربية الإسلامية، والحضارة الإسلامية عامة، لأنه محاولة تنحي هذه النماذج الحضارية من التاريخ البشري، إن كان ذلك ممكنا. وهو أيضا خطر على الدين، لأن نموذج حضارة المهد يمثل في تصورنا النموذج المكتمل للدين، والنموذج القائد، والنموذج المركز. ولا نظن أن المسيحية تعرضت لخطر، قدر تعرضها لمحاولة تغريب المسيحية العربية، لأنها محاولات أثرت على النموذج القائد للمسيحية، وهي محاولات لهيمنة المسيحية الغربية على المسيحية في العالم. ونضيف لذلك أن حضارة الوسط، ليست فقط مهد الأديان، بل حضارة الدين، والتي تمثله تمثيلا تاريخيا رائدا في تاريخ البشرية.

وإذا جاز لنا القول، فالحضارة العربية الإسلامية، ومنذ الجذور الأولى فيما قبل الرسالات، ومع المسيحية ثم الإسلام، مثلت ومازالت، حضارة الوسط، وحضارة الدين، وهي القلب النابض بالإيمان، الذي يقوم بدور عالمي في تاريخ البشرية، يجعل منه الركيزة البشرية للإيمان الديني. أردنا بقولنا هذا أن نوضح مدى أهمية النهوض بالدين والحضارة، وأن مستقبل

الأمة رهن بتمسكها بدينها وحضارتها. ولهذا، نقول إن أمتنا لها عقيدة دينية وعقيدة حضارية، هما من التجانس والتداخل، بحيث لا يفترقان، ولا تعيش الأمة إلا بهما. وهذا المعنى لا نقصد به أن أهمية الدين مثل أهمية الحضارة، ولكن الدين هو الأولى، لأنه عماد الدنيا والآخرة، ولكن الحضارة تأتي بعده ومعه كعماد للدنيا في حياة أمتنا.

فكيف لنا أن ننهض من خلال الحفاظ على الدين وتدمير الحضارة؟ ونقول إن هذا التصور في كثير من الأحيان يتسرب لهذا الفريق أو ذاك. وبالنسبة للإسلاميين، يكون التسرب ضمنيا، أما بالنسبة للعلماني المسلم، فيكون صريحا مقصودا في الكثير من الأحيان. وهو في النهاية لن يكون مشروعا ثنائيا، بل هو مشروع أحادي، غربي المنشأ والمنتهى، ولكنه لا يتعارض مع الدين، ولا يوقف النص القطعي، وإن كان يلجأ إلى الاجتهاد في حدود ليس لها مسوِّغ في السياق الحضاري لأمتنا. ولأن الحضارة العربية هي حضارة المهد، فهي متجانسة مع التطبيق الديني. والفقه العربي يواجه تحديات الزمان، واختلاف العصور، أما الفقه في الغرب فعليه أن يواجه تحديات الزمان والمكان. فهل جاز لنا أن نفكر وكأننا في مكان غير مكاننا! ولعل من الطبيعي أن نتكلم عن فقه لا يتوافق مع الزمان الذي نعيشه، ولكن أن يكون هناك فقه لا يتوافق مع المكان الذي نحيا فيه، وأن نحاول أن نفعل ذلك عن قصد، وبدعوى أن ذلك من الأصالة المعاصرة، ومن التوفيق بين الوافد والموروث، فنظن أن ذلك أمر لن يجد من النجاح، قدر افتقاده للاتساق مع سنة التاريخ البشري الحضاري، وقاعدة التواصل الحضاري للشعوب والأمم.

نخلص من هذا أن طريق النهوض يبدأ من خصوصية المكان، ويتجدد بتجدد الزمان. فالزمن يتغير، ولكن المكان لا يرحل. ومحاولات التوفيق بين النموذج الغربي والعربي الإسلامي، تعبر عن أزمة اللحظة الراهنة، ولا يجب أن تكون عنوانا للمستقبل. والأخذ عن الغرب ضرورة، ولكن أخذ الغرب، إن جاز التعبير، أصل للأزمة، وتكريس لها، وليس خروجا منها.

الفصل الخامس

الأهلية: النموذج السياسي للأمة

الأهلية: النموذج السياسي للأمة

حتى نصل إلى تصور سياسي، ينبع من الموروث الحضاري، علينا أن نغير الجدل السياسي الحالي، فنبدأ من الموروث، ونتصور الأسس الأصلية له، ثم نترجم تلك الأصول في نظام يتلاءم مع المرحلة الزمنية التي نعيش فيها. وهنا يأتي دور التجديد، الذي يأخذ من تجارب الآخرين، ما يفيد في التجديد القائم على الأصول الحضارية. ويعد هذا العمل في تصورنا، محاولة لصياغة رؤية للنهوض الحضاري للأمة، رؤية تحاول أن تضع الأسس وملامح الصورة المستقبلية المنشودة، كما تحاول صوغ هذا التصور في نموذج حركي تطبيقي. لهذا، نَعُدّ هذه المحاولة، في التحليل الأخير، محاولة للتغيير من داخل الواقع الراهن، دون أن تكون أسيرة له، ودون أن تقع فريسة للنظام الوافد. وتلك مسألة مهمة، في الفعل الحضاري. فقد يبدأ النهوض الحضاري بعد ثورة أو اضطرابات، لا تكون في حد ذاتها نهوضا، بل انقلابا على أوضاع التراجع الحضاري، وعلى أوضاع التغريب وسيادة الوافد على حساب الموروث. ولكننا نتصور النهوض بوصفه عملية من التغيير التدريجي، وهي عملية بناء، تغير أوضاع الحاضر، وتمثل ثورة عليه، لا من خلال إسقاط الوضع الحاضر، بل من خلال إحلال الجديد الناهض بدلا من الحاضر المتراجع والمتدهور.

وعملية الإحلال التي نتكلم عنها، هي "الأهلية"، ونعني بها التحول من النموذج الغربي للدولة القومية القابضة، إلى نموذج الأمة الناهضة والدولة الحارسة. ولأن أكثر ما يميز الواقع الراهن، هو ما فيه من استيراد للنموذج الغربي للدولة، والذي أدى إلى سيادة الدولة على حساب الأمة، فإننا نسمي

عملية التحول بالأهلية. ونعني بذلك أن الشروط الأولى التي تمهد للنهضة، وتمثل بداياتها، تتحدد من خلال إعادة توزيع الأدوار بين الأمة والدولة، وإعادة تأسيس النظام العام، من خلال إحلال نظام الأمة بدلا من نظام الدولة؛ مما يؤدي إلى التحول التدريجي، والإحلال المتتالي لنظام مكان الآخر. وهو أمر يفيد في استمرارية الحركة والتطور، ولا يؤدي إلى الفوضى، بما يساعد على إنجاز النهضة بأفضل وسيلة، حسب تصورنا.

والمقصود من هذا المنهج في التغيير، تحقيق عدد من الأهداف المهمة، والتي تعود بالنفع على عملية النهوض، كما تعود بالفائدة على الأمة نفسها، ومنها:

١ ـ تجنب الصراع الدموي، مع النظم الحاكمة، في أي صورة يأخذها، سواء العمل المسلح ضد نظام الحكم، أو المقاومة السلبية من جمهور الأمة للنظام الحاكم.

٢ ـ الأخذ بفكرة النهضة بوصفها تغييرا للوضع القائم، لا يشترط أن يبدأ بهدم النظام الحالي، بل الأكثر اشتراطا، أن يبدأ بالبناء من خلال العناصر الملائمة في الواقع الراهن.

٣ ـ البعد عن احتمالات الصراع التي قد تقود إلى حرب أهلية تدفع ثمنها الأمة.

٤ ـ تأسيس عمل النهضة على الواقع الموروث الحاضر الآن، بوصفه الأساس الذي تقوم عليه النهضة، والجذور الأولى لها.

٥ ـ التغيير التدريجي من داخل النظام الحالي، المأخوذ عن الغرب، حتى يتم تحويله إلى أسس النموذج الحضاري للأمة، بما يسمح بتحويل العناصر الإيجابية في النظام المستورد، وإعادة إنتاجها في داخل النموذج الحضاري للأمة، مما يحقق الفائدة من وجودها الحالي، ولكن بعد تحويل دلالتها الحضارية.

٦ ـ يعد التغيير من داخل النظام الحالي، الوسيلة المناسبة للاستفادة من المساحات التي لم يصبها الوافد، ولم يغيرها، من الأنظمة والقوانين، ومن بنية الدولة نفسها.

وجملة هذه العناصر أن النهوض أولى من الثورة، وأن التغيير والبناء من أجل النهضة، والثورة والانقلاب لا يكونان إلا ضرورة يفرضها تعرض الأمة لخطر آن، يهدد بقاءها، أو لا تستطيع العيش معه أو به.

أسس التحول الأهلي

يمكن تصور عملية التحول الأهلي، أو الأهلية، بوصفها مشابهة لعملية الخصخصة، والتي يتم من خلالها التحول من القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومن إدارة الدولة للعملية الإنتاجية إلى إدارة القطاع الخاص. وبنفس المعنى، تصبح الأهلية هي عملية المراد منها التحول من إدارة الدولة لمجمل شئون الحياة، إلى إدارة الأمة لشئون الحياة، حتى تصبح الدولة المؤسسة السياسية المتخصصة، والتي تحتكر العمل السياسي المركزي الأساسي، مثل الدفاع والأمن وغيرها.

وهذا التحول يشمل ضمنا تحولا من نظام الدولة إلى نظام الأمة، وبهذا يكون تحولا للأدوار والأنظمة، يبنى في أساسه على إطار شرعي مختلف. وإذا كان التحول من القطاع العام إلى القطاع الخاص، يعد تحولا من الاشتراكية الغربية إلى الرأسمالية الغربية، بما يعنيه ذلك من تحول في النظم الأساسية، ولدستور البلاد. فالتحول من الدولة إلى الأمة، يعد تحولا من النموذج الغربي إلى النموذج العربي الإسلامي، بما يعنيه ذلك من تغير في الدستور والقانون.

وبنفس المنطق الذي تمارس به الخصخصة، يمكن ممارسة الأهلية. فالخصخصة تقوم على إصلاح وتطوير الشركات المملوكة للدولة، وتعديل قانونها الأساسي، ثم عرضها للبيع للقطاع الخاص. وهكذا تكون الأهلية،

عملية للتطوير القانوني ونقل الأدوار والمؤسسات من سيادة الدولة لسيادة الأمة. وربما يرى البعض أن هذه العملية تحتاج إلى التعديل القانوني والدستوري الشامل في البداية، لكننا نتصور أن الأنسب أن يتم التعديل في القوانين والأنظمة الخاصة بكل مجال يشمله التعديل، وعندما تتكامل عملية التحول، نصل إلى المرحلة التي يتم فيها تغيير الدستور والقانون العام.

وهذا التصور يبنى على افتراض بأن التحول للنهضة، أو عملية النهوض، تبدأ من أسفل إلى أعلى، وهي على العكس من عملية التغريب، التي لا تبدأ إلا من أعلى، ولا نظنها تصل إلى الأدنى. وبالطبع، فإن المقصود بالأعلى والأسفل، الحديث عن بنية النظام الذي تكون قاعدته الأدنى ممثلة في المؤسسات والجماعات، أي القاعدة الاجتماعية للأمة، وكذلك المؤسسات والشركات وكيانات النشاط. أما المستوى الأعلى، فهو يمثل رأس الهرم، والذي يبدأ بالدستور والقانون.

لهذا، نتصور أن التغيير يبدأ من مكونات الأمة الأساسية، ثم أوجه النشاط التي تقوم بها، وبعده المؤسسات العامة في الأمة، مع تعديل الأنظمة الخاصة بهذه الجوانب كل في وقتها، ثم يأتي دور التطوير السياسي، والذي يؤدي إلى تغيير دور وأسس بناء الدولة، وبعده يأتي التطوير الدستوري الذي يتوج المرحلة الحضارية. وغاية ذلك أن البداية بالتطوير الدستوري، يمكن أن تخلق حالة لا يتمشى فيها التعديل الدستوري مع الواقع الذي يتغير على زمن أطول، مما ينتج عنه نوع من الاضطراب أو توقف الحركة والنشاط. وفي المقابل، فإن التغيير من أسفل، يسمح بالتجريب المتدرج، والمتتالي، لأنظمة وكيانات وأدوار جديدة، تحدث في حد ذاتها تغييرا على أرض الواقع، من تراكمه يتكون التغيير الشامل الذي يأتي الدستور معبرا عنه.

ولعل البداية لذلك، والتي تتلاءم مع التصور القاعدي للتغيير، تأتي من الأمة نفسها، وقبل أن تكون الحكومة والدولة طرفا في التغيير. ونظن أن ذلك متاح على الكثير من المستويات. فهو أولا متاح من خلال المساحات التي

يسمح بها النظام الحالي، والتي يمكن أن يحدث من خلالها التغيير، دون تغيير في النظام نفسه. ثم إن التغيير كمبادرة من الأمة، متاح أيضا في مساحة التصور وتكوين الرؤية، وتحديد ملامح التغيير المطلوب. وبعد ذلك يكون على الأمة أن تعرض رؤيتها للتغيير، وتفرضها من خلال فعل على أرض الواقع، يمثل تجربة، يمكن لنجاحها أن يفرض رؤية التغيير، ويجعلها ضرورة أو وسيلة متاحة للخروج من حالة التراجع الحضاري.

والمقصود من هذا أن الأمة تقدر على تطوير دورها وكياناتها في المجال الاجتماعي والديني، الذي عجز النظام الوافد عن فرض سيطرته عليهما. كذلك فإن الوضع الراهن للشركات الاقتصادية، والجمعيات الأهلية والأحزاب السياسية. وبرغم سيطرة النموذج الغربي الإداري المؤسسي على القوانين المرتبة لأنظمة هذه المؤسسات، فإن المساحة المتاحة لإعادة إنتاج هذه المؤسسات في تكوين جديد يتمشى مع المنظور الحضاري، ليست فقط متاحة، بل يمكن أن تكون البدايات الفاعلة لتكون النموذج الحضاري.

ومن خلال الفاعلية التي يمكن أن تحققها المؤسسات الأهلية بالمعنى الواسع للكلمة، تتأسس حركية حضارية نراها لازمة لدفع الأمة والدولة والحكومة لإحداث المزيد من التحول الحضاري، وإكمال عملية «الأهلية». وعندما يتواكب ذلك مع تجديد تصورات في مختلف المجالات، يمكن أن تكون معبرة عن النموذج الحضاري، وتجد طريقها في التطبيق من خلال العمل الأهلي، أو القوانين والأنظمة الجديدة التي تقدمها الدولة، يتجمع بهذا عناصر، نراها ضرورية حتى يتم للتحول قدر من التحقق، نظنه يسبق احتمالات التغيير المنظم، الأكثر تأثيرا.

وإذا كان تصور التحول إلى الأهلية، أو بمعنى آخر نموذج الأمة، يبدأ بالضرورة بكيانات الأمة ونشاطها ودورها، فهو يصل في النهاية إلى تغيير النظام السياسي، والنظام الدستوري والقانوني؛ مما يعني أن التغيير الذي نتصوره ليس تغييرا سياسيا في المقام الأول، وليس عملية إصلاح سياسي

بحت، ولكنه تغيير لبنية الأمة ودورها ومسئوليتها، في المقام الأول، مما يستلزم التغيير السياسي الذي يتمشى مع تطوير بنية الأمة وأدوارها. وبنفس المنطق الذي يجعل التغيير قاعديا، أي يبدأ من قاعدة الأمة، قبل نظامها الرسمي، أيضا نتصور التغيير قاعديا في أسسه، أي يبدأ من خلال النموذج الموروث لدى الأمة، ويستنبط منه الأسس العامة. ومن هذه الأسس نصل إلى تصور للنظام السياسي، يعتمد على القواعد والملامح الأساسية لنظام الأمة، ليأتي مناسبا لها، مما يشكل في النهاية جملة النظام العام للأمة والدولة.

النظام السياسي الأهلي

البعد الأول للنظام السياسي في النموذج الحضاري للأمة، أنه نظام سياسي أهلي، يعتمد على المشاركة الواسعة لجمهور الأمة، من خلال المكونات الأساسية لبنية الأمة، في السياسة العامة. وهو ما يجعلنا ننظر للسياسة من خلال رؤية مختلفة، تميز بين العمل السياسي، أو الوظيفة السياسية، وبين الدور السياسي. كما تميز بين السياسة بالمفهوم المتخصص لاحتراف العمل السياسي المباشر، وبين السياسة بالمفهوم العام، الذي يتجاوز العمل الحرفي، إلى مساحة السياسيات العامة.

ولأن النمط السائد في الأمة يجعل للاجتماع البشري الأثر الأكبر في حياة الناس، ولأن نموذج الحضارة العربية الإسلامية، يميز دور الأمة ويخصص لها مجالات للفعل المستقل عن الدولة، فإن المجال المؤثر على حياة الناس، والذي ينظم المجالات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والعلمية والتعليمية والصحية، يمكن أن نسميه مجال السياسة الاجتماعية، وهي في النهاية السياسات العامة للأمة. وتشمل هذه المساحة السياسة الشرعية المعبرة عن العقيدة الدينية والحضارية للأمة، كما تشمل السياسة الاجتماعية والحياتية، التي تمثل مجال الأخلاق والقيم، والتي تنظم السلوك الحياتي الاجتماعي، كما تنظم السلوك العملي.

ومجال السياسة الشرعية والاجتماعية، ينظم في الجانب الأكبر منه، مجالات عمل الأمة، وبالتالي يأتي هذا النظام مباشرة من الأمة لينظم حياتها. وهذا الجانب من السياسة الشرعية والاجتماعية، يمثل مجال السياسة الأهلية للأمة. والذي يتركز على القواعد العامة للحياة الأسرية، وتنظيم العمل التجاري والاقتصادي، كما ينظم العمل العلمي والفقهي، وغيرها من المجالات. ويصبح مجال السياسة الأهلية مجالا يتحدد من خلال أنظمة تضعها مؤسسات الأمة، لتنظم عملها، وتترجم نظامها العام الحضاري والديني إلى تصور نظامي وقانوني. ويستقل هذا المجال عن تأثير الدولة، كما لا يؤثر عليها تأثيرا ملموسا.

ونميز هذا المجال عن مجال السياسة الخاص بالدولة، حيث يعد هذا المجال ممثلا للسياسة التي تحكم عمل الدولة، وتحدد اتجاهاتها، ونظامها الداخلي والخارجي، كما تحدد سياساتها الدفاعية والأمنية، وسياساتها التخطيطية، وغيرها من الجوانب الأساسية في عمل الدولة. ويمكن أن نسمي هذا المجال، نظام الدولة السياسي، ليصبح المقابل لنظام الأمة السياسي، أي الأهلي. ونتصور أن المنشئ لسياسة الدولة، هو جهاز الدولة نفسه، وعلى رأسها رئيس الدولة والحكومة. وهنا يكون للحاكم مساحة كبيرة في وضع الأسس التي تقوم عليها سياسة الدولة في الكثير من الجوانب. وهذه المساحة يحدها بالطبع الدستور والقانون، كما يحدها السياسة الاجتماعية والشرعية للأمة، والتي تمثل خيارا للأمة، لا يجوز للحاكم أن يأتي بسياسات تتعارض معه.

وفي ضوء التزام الحاكم بدستور الأمة، ولا نقول الدولة، والالتزام بالسياسة الشرعية والاجتماعية للأمة، في الحدود التي يمكن أن تتأثر بسياسات الدولة، يكون على الحاكم أن يضع السياسة الحاكمة للدولة. وبهذا يكون الحاكم مسئولا عن السياسات التي يضعها، ويحاسب ويراقب على مدى التزامه بالقواعد العامة للأمة، وكذلك على مدى نجاحه في السياسات التي وضعها للدولة. ونقصد من ذلك، أننا نتصور مساحة معقولة للحاكم يحدد

فيها توجه الدولة، ويكون مسئولا عنها، ويتميز حاكم عن آخر بمدى كفاءة السياسات التي يضعها، والنتائج النهائية لهذه السياسات.

وكما تصورنا مجال الأمة، بوصفه مجالا مستقلا، يتيح للأمة القيام بدورها وتحمل مسئوليتها، كذلك نتصور أن الدولة لها مجالها المستقل الذي تمارس فيه دورها، وتتحمل فيه مسئوليتها. وتصبح العلاقة ليست علاقة انفصال، ولكنها علاقة ترابط على مستويين: الأول هو النظام العام المتمثل في الدستور والقانون، والثاني هو نظام الرقابة والمحاسبة، والذي يمثل بديلا لفكرة التداخل في كل السياسات بين الناس والدولة، وهو أمر في النهاية غير واقعي. بمعنى أن افتراض أن الناس تشارك في وضع كل السياسات من خلال مجلس منتخب، لا يؤدي في النهاية لمشاركة الناس بالمعنى الواسع في السياسات. كذلك، فإن عامة الناس ليسوا مؤهلين للقيام بدور واضع السياسات والأنظمة، والتي تمثل مجالا متخصصا، نرى أن الناس لا تهتم به. وبهذا يكون المعيار الحقيقي بالنتائج العامة المتفق عليها، والنتائج التي تؤول لها سياسات الدولة، فكلما حققت عائدا إيجابيا، كانت سياسات ناجحة.

دستور الأمة

من الأسس المهمة لأي تصور مستقبلي، وضع دستور للأمة. وفي الموروث الحضاري للأمة، لم يكن الدستور متعارفًا عليه بالصورة الراهنة. كذلك فإن أهمية الدستور بالنسبة للدولة القومية القابضة، التي يمثل فيها القانون الإطار العام، تأتي من أنه الوثيقة الوحيدة للمرجعية النظامية، وبدون الدستور لا يستقيم بناء الدولة القومية القابضة. ومن الجانب الآخر، لم يكن للدستور مكانة في تاريخ الأمة، بسبب تعلقها بدستورها الديني، وهو نص مكتوب، وله السلطة العليا المطلقة. كذلك شاع في تاريخ الأمة، سطوة وانتشار العرف، والذي لا يكتب غالبا، ولكن يكون له وجود ملموس كأي نص مكتوب. وربما كان الأخذ بالمبادئ العامة التي لا توضع في نص مكتوب، له أسبابه في طبيعة التكوين الحضاري للأمة. ومن أهم هذه

الأسباب، أن القواعد العامة التي تحمل مضمونا من القيم، لا يسهل ترجمتها لنص، ولا تحتاج إلى هذه الترجمة في الكثير من الأحيان. وأيضا كانت القواعد العامة المعترف بها، والتي لا توضع في نص حرفي، تتميز بالمرونة التي تبعدها عن المعنى الشكلي، وتعلي من مضمونها.

ولكن الظروف الراهنة، والتي تحتاج إلى التطوير المؤسسي والتنظيمي، تجعل من الأخذ بفكرة الدستور أمرا مهما في وضع أسس التطور المستقبلي. ولكننا لا نتكلم عن دستور من الإجراءات والشكليات، بل عن دستور من المبادئ. وفي الوقت نفسه، نتكلم عن دستور الأمة، لا الدولة، والفرق بينهما كبير. فدستور الدولة، يؤسس وضع الدولة أولا وأخيرا، لأنها هي مركز وجود القومية والشعب، ولذلك يصبح القانون الأساسي قانونا، أي دستورا للدولة. أما في نموذج الأمة، فإن القانون الأساسي، المنشئ لغيره من القوانين، يصبح دستور الأمة، لأنه الترجمة المكتوبة لنظام الأمة، التي تعد سبب الوجود المادي والحضاري، والتي تحدد الهوية والشرعية والمبادئ العامة، من خلال العقيدة الدينية والحضارية التي تؤمن بها.

بهذا يكون الدستور مؤسسا لوضع الأمة، ومنظما لقواعدها العامة، ومن خلال تأسس الوجود النظامي للأمة، يأتي وجود الدولة بوصفها دولة الأمة، والتي تنتج منها، وتوجد بسبب وجودها. وكأننا نؤكد على أن الدولة في النموذج الغربي توجد أولا، وبسبب وجودها يوجد الشعب ومن ثم المجتمع. أما في النموذج العربي الإسلامي، فالأمة توجد أولا، وبسبب وجودها توجد الدولة. والدولة في الغرب ضرورة لوجود الشعب، أما في بلاد العرب، فالدولة ضرورة يفرضها وجود الأمة.

لهذا يكون الدستور دستورا للأمة، يحدد المبادئ العامة التي تحكم الأمة، وتمثل النظام العام لها. وكذلك يؤسس الدستور لوضع الدولة، ويحدد مسئولياتها الأساسية، كما يحدد القواعد العامة التي تلزم بها الدولة. وفي هذا السياق، يمثل الدستور إطارا عاما، من حيث الصياغات، تحدد المبادئ

والقواعد العامة، وكذلك يمثل الدستور ثوابت الأمة، سواء الثوابت المستمرة عبر التاريخ، أو الاختيارات الكبرى التي تميز الوقت الراهن. بمعنى أن يكون الدستور ممثلا للإطار المستمر لفترات زمنية طويلة، والذي لا يخضع للاجتهاد المتغير حسب الزمن. فيكون للدستور وجوده المستمر نسبيا، ليصبح الإطار المنظم للأمة وللدولة، لمرحلة تاريخية كاملة.

وبالطبع نتصور أن الدستور يمثل القانون العام، الذي يتم من خلاله وضع القوانين الأخرى، والتي يمكن أن تتغير، ولكن فيما لا يتعارض مع الدستور. ويتحقق في الدستور القواعد العامة التي تنظم الأمة والدولة، فتخلق التجانس ووحدة الهدف العام. ونظن أن أسس السياسة الشرعية والاجتماعية، ستكون فصلا مهما في الدستور، فيشمل مثلا مسألة الشريعة الإسلامية، ومركزية كيان الأسرة ودورها، وهكذا. وكلما تم صياغة المبادئ في صورة جامعة مانعة، وفي الوقت نفسه صورة غير إجرائية، استطعنا الوصول إلى نص دستوري يحدد الالتزامات والقواعد والأدوار الأساسية، وبهذا تتحدد العلاقة بين الأمة والدولة، وتتحدد الأسس المهمة والأساسية التي تلتزم بها الدولة وتحاسب عليها.

وهو ما يفيد في جعل النظام العام للأمة، من الوضوح والتحديد، بحيث يسمح بمساحة من حرية الفعل النشط للأمة والدولة، كما يسمح بتحديد المسئوليات والواجبات، وأسس المحاسبة. ونظن أن هذا الوضع يقلل من التنازع بين الأمة والدولة، والذي ينتج من اختلاف الرؤى حول الأسس الواجب اتباعها. وفي الوقت نفسه، فإن الدستور بهذا يحدد القواعد التي تلتزم بها الأمة، ليكون بذلك الإطار الذي يجمع الأمة، ويحدد المشترك الحضاري لها، وتلك مسألة مهمة. فتحويل المشترك الحضاري، والذي يمثل العقيدة الحضارية للأمة، والتي تتفق عليه كل الجماعات وبالتالي يمثل الوحدة التي تجمع التعدد، وتتيح التنوع داخلها، يعد أمرا لازما يطور وحدة الأمة، تطويرا تنظيميا، ويجعلها وحدة مؤسسية، إن جاز التعبير.

وبعد الدستور، يأتي القانون، الذي ينبع منه ويعبر عنه، ويعد تطبيقا له على أرض الواقع. ونظن أن القانون في تصورنا الحالي، يتكون من ثلاثة أجزاء أو مكونات أساسية. فأولا يأتي القانون العام، والذي يطبق على الأمة والدولة، وهو قانون العقوبات، الذي ينظم حق الأمة الجماعي، ويحدد مساحة الممنوع قانونا. وهذا القانون، يمثل السياق العام الذي يجب أن يكون الالتزام به كافيا عن الاحتياج لقوانين أخرى. بمعنى أننا نتصور النشاط الأهلي، بوصفه نشاطا في إطار القانون، دون أن تكون هناك قوانين أخرى منظمة. وبالتالي يكفي أن تحدد القوانين الفرعية الإطار المعنوي العام للنشاط دون تحديد إجراءات. ونقصد بهذا أن النشاط الاقتصادي يبقى حرا من القيود الإدارية التي تؤدي إلى سيطرة الدولة، ويكفي أن يكون النشاط في حدود القانون، مع وضع نظام عام يؤسس الوضع المدني للشركة، دون الحاجة لوضع أنظمة وإجراءات لمجلس إدارة الشركة وتكوينه، ويكفى أن كل شركة يكون لديها نظام موثق يرجع له عند المشكلات أو القضايا.

وبهذا نقصد من القانون العام أن يكون محددا لمساحة الالتزام، التي لا يمكن تجاوزها من الدولة أو مؤسسات الأمة، بالدرجة التي تسمح بوضع أنظمة داخلية لكل مؤسسة تساهم في تجسيد الحكم الذاتي الداخلي، وتجعل لكل مؤسسة أو جماعة تميزها، ومبادرتها الخاصة، مما يساهم في تأكيد التعددية والتنوع. وبنفس هذا المعنى، يصبح القانون العام هو المنظم لعمل الدولة، والذي تلتزم بالعمل من خلاله، دون أن يصل القانون العام إلى حد تحديد إجراءات العمل، بل يمثل القواعد التي يجب الالتزام بها، ويقع الخروج عليها تحت طائلة القانون. ونعني بهذا أن يكون للدولة مساحة لوضع سياساتها الداخلية، والتي يمارس فيها رئيس الدولة والحكومة مساحة من القرار الاختياري. فتصبح الإجراءات مثلا، مجالا لقرار رئيس الدولة والحكومة، وليست جزءا من القانون؛ مما يساعد في جعل المسئولية التي

تتحملها الدولة والتي تحاسب عليها، مسئولية متكاملة، وتصبح هذه المساحة، من أهم المجالات التي تميز بين رئيس وآخر، وحكومة وأخرى، مما يؤثر على انتخاب الحاكم واستمراره بقدر نجاحه.

أما القانون الثاني، والذي يأتي بعد القانون العام، فيمكن أن نسميه القانون المنشئ لمؤسسات الأمة. والذي يحدد أنواعها، ويقسم وظائفها، وينظم إجراءات تسجيلها وتوثيقها، وتوثيق نظامها وعقدها. وهو بهذا قانون للتسجيل، لا يحدد ممنوعا، إلا ما خالف القانون العام، وتصبح الإباحة هي القاعدة الذهبية. وأول ما يأتي في هذا القانون هو تحديد المؤسسات العامة الأصلية، والتي توجد قبل القانون، مثل المؤسسة الدينية. وكذلك ينشئ القانون مؤسسات الأمة الأساسية، والتي لا ينشئها الأفراد أو الجماعات، ولا تكون ملكيتها إلا للأمة، ومنها مؤسسات الرقابة والجودة، والمؤسسات الأساسية المرجعية، أي مؤسسات الخبراء، مثل المؤسسة العلمية، وكذلك المؤسسات الأصلية مثل الأوقاف وبيت المال. وهذه المؤسسات في مجملها، نسميها مؤسسات الأمة الأساسية والأصلية والرقابية، وكلها مؤسسات تقوم بناء على رغبة الأمة والاحتياج العام لها، دون أن تعتمد على الرغبة الخاصة للجماعة أو الفرد.

وتمثل جملة المؤسسات العامة للأمة، والتي يمكن أن تكون صفة العمومية تعبيرا عنها، البناء المؤسسي القاعدي والأساسي، الذي يدور حوله نظام الأمة، وتنظيمها، مما يحقق لها التماسك، كما يحقق لها التجانس، كذلك تصبح مؤسسات الأمة العامة هي المحرك الأساسي في تجميع رأي الأمة وحركتها، وجعلها حركة منظمة وموجهة، بما يسمح لهذه المؤسسات بالقيام بدور رئيسي في تحديد مسار الأمة، وتوجهاتها الأساسية، واتجاهات عملية النهوض الحضاري.

ويأتي القانون الثالث، المنشئ للدولة، والذي يحدد كيانها ودورها وكذلك مساحة سلطتها ونفوذها، ويحدد طبيعة الحاكم الذي يقود المؤسسة. ويعد هذا

القانون ممثلا للتفويض العام الصادر من الأمة إلى الدولة، وفيه التكليف الأساسي للدولة بالمهام التي توكل لها. كما يحدد في هذا القانون الشروط الأساسية التي يجب على الحاكم اتباعها، فيما لم يأت ذكره في الدستور. وبهذا يكون قانون الدولة، منشئا لها، ومحددا لتفويضها من الأمة، كما يحدد شروط الوكالة التي تمنحها الأمة للدولة، وفيها يمكن تحديد الشروط العامة، التي يراها المشرع شروطا لها الاستمرارية، وليست مسائل وقتية، والتي يكون موضعها في العمل السياسي المرحلي.

ونظن أن هذا التصور يجعل للدولة مسئوليتها المحددة، وينظم عملها، ويجعل دولاب العمل الحكومي، ودور الدولة عامة، له فرصة الاستمرارية، وعدم الانقطاع الحادث من خلال تغيير الأوضاع. وتصبح الدولة بهذا المعنى مؤسسة من مؤسسات الأمة، لكنها تفوز بالاستقلال عن الأمة، ويقتصر الرابط بينها وبين الأمة، على اختيار الحاكم، رئيس الدولة، ومحاسبته.

وفي المجمل، يكون القانون نظاما للقواعد العامة، يحدد الأدوار والمسئوليات والواجبات، فيغلب عليه التنظيم بالمعنى المجرد، لا بالمعنى التفصيلي. وتخرج الأنظمة الإدارية والإجرائية من نطاق القانون، لتصبح مجالا للنظام الداخلي الذي تحدده الجهة التي تمارسه بنفسها، سواء كانت مؤسسات الأمة وكياناتها الجماعية، أو مؤسسة الدولة وأجهزتها المختلفة. وهو ما يحقق اللامركزية في التنظيم والإدارة، كما يحقق التعددية، ويتيح التنوع والتعدد، ويؤسس لفكرة الحكم الذاتي داخل الكيانات والمؤسسات. كذلك يعد هذا الأمر نموذجا للنظام المعتمد على القيم لا على الأنماط. فتحديد الإجراءات والنظم الإدارية في القوانين الغربية يمثل بعدا مهما لعملية التنميط، التي توحد نمطا محددا في الحياة والعمل، وهو ما يلائم النموذج القائم على الدولة، بوصفها ذات طبيعة إدارية. أما النموذج القائم على الأمة، فهو نموذج للقيمة لا للإجراءات، وتصبح مساحة الأنماط الإدارية والحياتية والعملية، مساحة للتنوع والتعدد، داخل إطار القيمة الحاكمة. ونظن أن هذا

يسقط الكثير من الجوانب التي تشملها القوانين الحالية والمتأثرة بالنموذج الغربي، ويجعل الجزء الأكبر منها، والذي تشغله التفاصيل الإجرائية والإدارية، يتحول إلى اللوائح الداخلية للمؤسسات والكيانات، والتي تصدر بقرارها المنفرد.

تعددية القانون

يتميز النموذج الحضاري العربي الإسلامي، بالتعددية كمبدأ أساسي في تكوينه الاجتماعي والثقافي والديني، مما يؤسس للتعددية في القانون والنظام العام. وهي مجال للتعددية لا تعرفه الحضارة الغربية، ولا يسمح به نموذج الدولة القومية القابضة. والتعددية في القوانين، يراد بها تأكيد التعددية الاجتماعية، وتأسيس تميزها، بدلا من حُسبان التميز خروجا على النظام العام مما يستوجب القضاء عليه، كما في النموذج الغربي. والمثال الكاشف لمسألة التعددية في القانون، هو قانون الأحوال الشخصية، والذي يميز بين أصحاب كل ملة ويضع لكل منهم قانونا خاصا يتفق مع عقيدة كل منهم؛ مما يعني أن هناك أكثر من قانون، ولكل قانون مصدره العقائدي، ومن انتماء الفرد وإيمانه العقدي، يتحدد القانون الذي يطبق عليه. أما في الغرب، فلا نجد إلا قانونا واحدا للأحوال الشخصية، يطبق على كل مواطني الدولة مهما اختلف مع عقائدهم، وهو القانون الذي ينبع من الأغلبية ويطبق على الآخرين برغم أي تباين بينهم وبين الأغلبية.

وبهذا المنطق، يمكن تعميم مسألة التعددية في القانون، حيث إنها مجال يسمح فيه للأفراد بالاحتكام إلى الملة أو المذهب الذي يؤمنون به؛ مما يسمح بوجود أكثر من ملة ومذهب، كإطار مرجعي للشريعة الدينية. وهو الأمر الذي ينطبق على المذاهب الإسلامية أيضا. وبذلك تكون التعددية القانونية مؤسسة للتعددية العقائدية والمذهبية، من خلال تقنين التميز داخل الإطار الجامع للأمة، بما يسمح بالمحافظة على التميز والتنوع، ليمثل واحدا من الأبعاد المهمة المشكلة لثراء الأمة وتميزها، عن غيرها من الشعوب.

وهذه الميزة يمكن استخدامها على نطاق أوسع لتشمل مجالا للتميز في القانون والأنظمة عبر البيئات المحلية، والمناطق الجغرافية. مما يتيح أن تكون التعددية ركيزة للامركزية، وتعطي أبعادا أوسع للحكم الذاتي، ليمتد من كيانات الأمة ومؤسساتها، حتى المناطق الجغرافية والتقسيم الإداري. ولكن هذا الأمر، لا يؤدي إلى نوع من الفوضى، كما قد يتصور البعض، لأنه يبنى مرة أخرى على الفكرة المركزية في التصور الحضاري، والقائلة بسيادة وهيمنة بناء القيم، بوصفه المرجعية الأساسية للأمة. ومن خلال المبادئ العامة، والنظام الأساسي، الذي يصاغ في الدستور والقانون العام، يتم تحديد الإطار الجامع، ويصبح التعدد في القواعد والشروط والمعايير، والتي تأخذ مجالها بعيدا عن قانون العقوبات، وتتركز في المسائل الاجتماعية والأهلية. فالتعدد هنا لا يعني اختلاف العقوبات، ولكن المقصود التعدد في القواعد الحاكمة للمسائل ذات الأساس الديني والاجتماعي، ثم المسائل ذات الأساس الجغرافي.

ويمكن أن نَعُدَّ هذا النطاق، مجالا للقوانين الفرعية، التي تستمد من القانون العام، وتؤسس من خلال اتفاق وإجماع عام، وتمثل الجزء الفرعي الذي يؤسس على خصوصية فئة أو مكون من مكونات الأمة. وبهذا يكون قانونا فرعيا يخص فئة محددة، ويحتكم من ينتمي لهذه الفئة أو المكون إلى القانون الفرعي الخاص بهم. ويصبح شرط القانون الفرعي أن يتوافق مع القانون العام، كذلك أن يحدد الفئة التي تحتكم له تحديدا جامعا مانعا. وبالطبع، ستكون القواعد والشروط المحددة في القانون الفرعي، أكثر تخصصا أو تفصيلا من القانون العام، لتشكل بذلك مساحة من مساحات الحكم الذاتي لمكونات الأمة، ولكنها تختلف عن مساحة ما أسميناه اللائحة الداخلية، في أن هذه المساحة من الأهمية بحيث تمثل قانونا، يراعي تميز الجماعات والمكونات، ولكن من خلال وضعها في قانون فرعي يخصهم، ويمثل في الوقت نفسه جزءا من القانون العام أو فرعا له، يحدث حوله التوافق العام، الذي يجعله نظاما لفئة خاصة، وفي الوقت نفسه نظاما معتمدا

ومقررا، على المستوى العام. ويصبح مجال القانون الفرعي، واقعا بين القانون العام والنظام الداخلي، في الحالات التي لا ينطبق فيها قانون عام واحد على كل مكونات الأمة، فيأتي القانون الفرعي تخصيصا لما استحال تعميمه دون هدر قدر من تميز فئة أو جماعة من الأمة.

الأمة مصدر الشرعية

من الشائع في النظام الديمقراطي، الحديث عن الشعب بوصفه مصدرا للسلطات. والمعنى المقصود أن الشعب هو صاحب السلطة الأول، ثم ينتخب من يمثله، في ممارسة السلطة. ونظن أن هذا المبدأ من الأهمية، بحيث تستقيم معه الممارسة السياسية السليمة. ولكن يمكنا أن ننظر لهذا المبدأ بصورة مختلفة في ضوء التمييز بين الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية. فالأمة في التصور الحضاري، هي مصدر الشرعية، لا السلطة. والشرعية تسبق السلطة وتؤسس لها، فالشرعية هي القواعد والأسس التي تقوم عليها السلطة، وتحدد بها، من حيث هي نظام وحكام.

ومن خلال الشرعية التي تؤسسها الأمة، تتحدد القواعد العامة التي يبنى عليها الدستور والقانون والنظام العام. من ثم تتحدد الأدوار والمؤسسات التي تقوم بهذه الأدوار، كما تتحدد الواجبات وتوزع بين عناصر البنية الاجتماعية والمؤسسية للأمة، وبين الدولة. والفرق بين القول بأن الأمة مصدر السلطات، والقول بأنها مصدر الشرعية، يعد فرقا مهما ومؤثرا على النظام السياسي. فعندما يكون الشعب مصدرا للسلطات، ثم ينتخب رئيس الجمهورية أو الوزارة، فهو يعطي بهذا الانتخاب، السلطة التي يملكها لمن انتخبه. وبرغم أن التصور النظري يؤكد على أن الشعب هو مصدر السلطات، فإن التطبيق العملي، يجعل الشخص المنتخب هو الحائز الفعلي على السلطة، والممارس لها. وكأن الانتخاب، يعد تنازلا عن السلطة التي يملكها الشعب للحاكم. ولا يسترد الشعب هذه السلطة مرة أخرى، إلا في الانتخابات التالية. وبين انتخاب وآخر، يفقد الشعب السلطة عمليا. والواقع

أن الشعب، بوصفه جمهورا من الناس، لا يمكن عمليا أن يكون حائزا السلطة، وبهذا يكون نظريا مصدرا للسلطة، ولكن الواقع يؤكد أن السلطة تكون للدولة، تحوزها دائما، والشعب ينتخب من يرأس الدولة، ومن خلال الانتخاب، يمكن للشعب أن يمارس دورا لا في السلطة، بل فيمن يمثل قيادة مؤسسة السلطة، أي الدولة.

والأمر يختلف، عندما نكون بصدد أمة، لا شعب أو مجتمع، حيث الأمة تتميز بدورها المستقل عن الدولة، ووجودها السابق للدولة، والتي تعد الدولة نتاجه. ونرى أن الأمة تمثل مصدرا للشرعية، كما أنها تمارس الحكم الذاتي لشئونها بعيدا عن الدولة. وفي ممارسة الحكم الذاتي، تمارس الأمة من خلال مؤسساتها وجماعاتها، ليس السلطة، بل الأدوار الفاعلة والمؤثرة. والتي يكون فيها القرار موزعا على مؤسسات الأمة وجماعاتها. وبهذا يكون جزء من مجال السلطة بالمعنى الواسع والشائع في النظام الغربي، قد توزع بين الأمة والدولة. والدولة تمارس السلطة في المجال الخاص بها، أما المجال الخاص بالأمة، فليس فيه نظام للسلطة المركزية، وليس فيه نظام للسلطة على الإطلاق. ففي مؤسسات الأمة، ونظرا لتعددها، مما يمثل كيانات مؤسسية اجتماعية، لا مجال للسلطة بالمعنى السياسي، الذي يعني أن حائز السلطة قادر على التأثير العام بالقرارات التي تصدر منه. والغالب أن نقول إن السلطة الحقيقية في المجالات التي تعمل فيها الأمة، وتستقل بها، تكون محصلة المواقف والقرارات والسياسات والآراء الصادرة من مؤسسات الأمة، وكياناتها الاجتماعية والثقافية والعلمية وغيرها. وبالتالي تكون السلطة في مجال الأمة، موزعة على مؤسسات متعددة، وجماع سياسات هذه المؤسسات، هو الذي يمثل القرار الأعلى، إن جاز التعبير، وبالتالي تكون السلطة في مجال الأمة جماعية مؤسسية، لا تحوزها مؤسسة، ولا يملكها فرد.

أما فيما يخص السلطة في المجال السياسي، فالأمة ليست مصدرا لهذه

السلطة، بل هي مصدر للشرعية. وهي تملك وتحوز الشرعية، ولا تتنازل عنها، ولا تفوضها، بل قد تتعرض للتعدي على حقها كمصدر للشرعية. وبالتالي فإن الأمة تحدد شرعية النظام العام، الدستور والقانون، ومن ثم تحدد أسس الشرعية للدولة، أي تحدد متى تكون الدولة شرعية، ومتى لا تكون، ومتى يكون الحكم والحاكم شرعيا، ومتى لا يكون. ومن خلال هذه الأسس الخاصة بالشرعية، تحوز الدولة والحاكم السلطة، مادامت أسس الحكم ومؤسساته شرعية. وإذا خرجت الدولة كمؤسسة، أو الحاكم عن أسس الشرعية، أصبح الحكم غير شرعي ويجوز بل يجب الخروج عليه. والأمة هي التي تحدد أسس الشرعية، وبالتالي هي التي تحدد مدى التزام الحكم بالأسس الشرعية التي حاز السلطة على أساسها. ومن هنا تصبح الأمة مصدرا للشرعية، وتمارس هذا الدور باستمرار، فهو دور لا ينتهي، وليس دورا نظريا بل دورا فعليا. وعندما تختار الأمة الحاكم، لا تتنازل عن الشرعية له، فهو يختار للحكم ورئاسة الدولة والسلطة في المجال السياسي البحت.

ولا يوجد من يختار ليكون رمزا للشرعية وحائزا لها، ولا يجوز أن تتجمع الشرعية كأساس للنظام العام والحكم في يد فرد أو مؤسسة، وإذا حدث هذا نكون قد عدنا للخلط بين الشرعية والسلطة، والذي يحدث عندما نخلط بين نموذج الدولة القومية والموروث الحضاري. وبهذا المعنى يمكن أن نعرف الدولة الدينية، بأنها دولة قومية محددة للهوية والحدود، وقابضة على مجالات الحياة، تنظمها وتمارس فيها السلطة من خلال القانون والدستور، وفي الوقت نفسه تكون الدولة مصدرا للشرعية، وتمثل القانون الأعلى الذي يملك تحديد أسس الشرعية الدينية والحضارية. ونعرف الدولة القومية القابضة، غير الدينية، بأنها الحائز على السلطة، والأساس القانوني للحكم. وهي بهذا تحوز المجال القانوني المؤسس للمجتمع والدولة، كما تحوز السلطة. فالدولة القومية مفوضة من الشعب نظريا، تفويضا يجعلها المؤسسة القابضة على مجال القانون والسلطة، في الواقع العملي.

وبنفس المعنى، إذا تصورنا مؤسسة تحوز الشرعية من الأمة، فستكون هذه المؤسسة هي مالكة السلطة، والتي ستتحول إلى سلطة دينية، نظرا لأن الدين يمثل جوهر الشرعية. فإذا تصورنا أن المؤسسة الدينية، أو جماعة العلماء تحوز الشرعية وتحددها، بهذا نصل إلى مؤسسة دينية حاكمة. ولكن للمؤسسة الدينية وجماعة العلماء، مثل غيرهما من الكيانات، دور في تحديد الشرعية التي تؤسس عليها الأمة والدولة، ولكن الذي يجعل أساسا ما ممثلا للشرعية، هو أن يكون هذا الأساس مقبولا من الناس، واتفاق الناس على أسس ما هو الذي يجعلها تمثل إطار الشرعية، والتي تصبح ملزمة لجميع الأطراف، ومنظمة لمؤسسات الأمة، وحاكمة للدولة.

والشرعية بهذا المعنى، هي الإطار الأعلى الجامع للأمة والمحدد لهويتها، والمشكل لنمطها الحضاري، وهي باختصار العقيدة الدينية والحضارية للأمة. والتي منها يتأسس النظام الشرعي، والذي نظن أنه المجال الأول للدستور، دستور الأمة. فيأتي الدستور محددا للشرعية التي تؤمن بها الأمة، وتتفق أو تجمع عليها. وتصبح القوة والسلطة التي يتضمنها الدستور كنص، من الأمة ولها، ولا تفوض فيها أحدا.

الاتفاق والإجماع

يشاع تعبير الاتفاق والإجماع في الموروث الحضاري، ويرتبط كثيرا بالفقه وتحديد الأحكام المستمدة من الشريعة الإسلامية. وتعد مسألة الاتفاق والإجماع من الأسس المهمة التي يتأسس عليها نظام الأمة، ويكتمل بها ركن مهم في النموذج الحضاري العربي الإسلامي. والبداية في ذلك من الشريعة الدينية، والتي نظنها المجال الأهم للاتفاق والإجماع. فمسألة السلطة الدينية والدولة الدينية تنتج من حيازة السلطة في المجال الديني لفرد أو مؤسسة، يكون له الحكم بالحق الإلهي. ولهذا يغلب على المنتمين للمشروع الغربي، أن يتصوروا أن كل سلطة للدين، هي حكم ديني لفرد أو مؤسسة. والحقيقة أن أهم ما يميز الأمة ونموذجها الحضاري، ويجعل الدين محوريا في نظامها، دون

أن يكون ذلك مؤديا إلى أي نوع من الحكم الديني، أن الأساس في الحكم الديني، أنه الحكم الذي يتحقق له الاتفاق أو الإجماع. وبالتالي، يصبح الحكم الديني نافذا من خلال الاتفاق عليه، مما يعني أن الفقه الذي ينتجه العالم، ليس ملزما لأحد، إلا بعد اتفاق العلماء، ثم اتفاق الأمة.

والأمر الذي لا يتم الاتفاق عليه، يصبح مرجحا وليس ملزما، وعندما تختلف الأمة حول الرؤى الفقهية، تتعدد المذاهب الفقهية التي تأخذ بها الأمة، ومنها يأتي التعدد المذهبي، ومن ثم يأتي التعدد القانوني. ولأن الاتفاق والاختلاف، يأتيان في الفروع، لا في الأصول، التي يتحقق حولها الإجماع، لذلك يكون التعدد الفقهي، مصدرا للتنوع، ومؤكدا للتعددية، وغير مسبب للفوضى، فمساحة الإجماع تظل مؤثرة، ومحورية للحد الذي يجعلها مركزا للتوحد، ورابطا للأمة، وأساسا لإجماعها، وبالتالي مركزا للشرعية التي تحوزها الأمة، من إجماعها على الأصول.

وما يصح بالنسبة للفقه الديني، يصح أيضا في مجال الفقه الحضاري، الذي يحدد أسس الاجتماع الإنساني، والقواعد الاجتماعية التي تتأسس عليها الأمة. ومن أهم هذه المجالات، العرف والذي يكون له القوة الملزمة، بقدر ما عليه من إجماع. وهنا أيضا نكون بصدد عرف يحوز إجماع الأمة، وعرف آخر يحوز اتفاقها، وثالث لا تتفق عليه، ومنه تأتي التعددية في الأنظمة الداخلية والقواعد بين الجماعات المكونة للأمة. وما يصل من العرف إلى حد الإجماع أو الاتفاق، يكون مصدرا للشرعية، مكملا للمصدر الديني، ومتفقا معه، ويصبح جزءا من دستور الأمة، وقانونها العام، الذي يلتزم به جمهور الأمة، ويفرض على الدولة الالتزام به، حتى يكون لها الحكم الشرعي.

وربما يتساءل البعض عن كيفية تحقق الإجماع والاتفاق، وهل هما نوع من الاستفتاء، أم نوع من التشريع من خلال مجلس نيابي. ولا نتصور أن يكون إجماع الأمة، أو اتفاقها، من خلال مجلس نيابي، فمعنى هذا أن المجلس قد

حاز مصدر الشرعية من الأمة، وهو أمر يضر بأسس النظام العام للأمة، وليس الأمر مجرد استفتاء. ولذلك نرى أن الإجماع والاتفاق عملية اجتماعية تقوم على التفاعل بين الآراء، كما تقوم على التفاعل بين الرأي والواقع، ومنها ينشأ الفقه، الذي نراه تفاعلا بين الآراء المتعددة من جانب، وتفاعلا أساسيا بين الرأي والواقع من الجانب الآخر. ومن خلال الآراء الفقهية التي تنتشر بين الناس، يحدث التفاعل على مستوى الأمة، وهو نوع من الحوار الواسع، الذي يشارك فيه أي فرد أو جماعة في الأمة، بالقدر الذي يختاره.

وهذه العملية في مجملها، تمثل مرحلة تكون فقه الأمة، والذي لا يأتي من خلال عرض استفتاء أو قانون على مجلس، ولكن يأتي أولا من خلال إنتاج الفقه على أرض الواقع، ومن خلال المشاركة الفعالة لجماهير الأمة، حتى يأتي الفقه معبرا عن الأمة. ونلاحظ هنا أننا بصدد الحديث عن الدستور والقانون العام، أي الأسس التي يقوم عليها نظام الأمة. وهو أمر يختلف عن المسائل الأقل أهمية ومركزية في بنيان الأمة.

ولا نتصور أن هذه العملية يمكن أن تحدث عند الحاجة، فالواقع يؤكد أن الأمة، تكون فقهها الديني والحضاري، في عملية مستمرة لا تتوقف، مما يكون الإطار الفاعل الذي يمثل الشرعية. ولذلك يكون، فقه الأمة نتاج عملية تطور وتفاعل مستمر. ويضاف لذلك أن التجديد الفقهي بهذا المعنى، سيجد طريقه من خلال المجددين، والظروف المتغيرة التي تفرض التجديد، ويقوم الفقه الجديد بالتفاعل مع الأمة، حتى ينتج كفقه للأمة.

بهذا نعرف الاتفاق والإجماع، بأنها عملية اجتماعية، وتفاعلية، وهي تماثل تفاعل الخلايا الحية، أكثر من كونها نوعا من الإحصاء العددي الآلي. ويصبح الاتفاق والإجماع، حالة توجد في الواقع أولا، ومن خلال وجودها تفرض نفسها. ويمكن بعد ذلك أن يقاس الاتفاق والإجماع من خلال آليات قد يكون من بينها الاستفتاء، ولكن الأنسب أن يكون قياس الاتفاق

والإجماع، من خلال قياس لرأي الجماعات والمؤسسات المكونة للأمة، فيما يعد قياسا للرأي العام على مراحل، أي قياس متدرج. ثم يكون الاتفاق أو الإجماع، في المراحل المتوالية، إجازة مرحلية، حتى يصل التشريع في النهاية للمجلس المنوط به صياغة الدستور والقوانين العامة والمكملة للدستور، ويصدر منه تعبيرا عن تحقق الاتفاق أو الإجماع.

البيعة والاختيار

يعرف النظام الديمقراطي الانتخابات كوسيلة أساسية، وربما تكون المعبر الأساسي والوحيد عن الديمقراطية في الشق الخاص بالشعب أو المجتمع. ومن خلال الانتخابات، يحدد الناس من يمثلهم، ومن يحكمهم، سواء الفرد أو الحزب. والانتخاب يكون بين بدائل، ولا يجوز أن يكون لفرد من غير أن يكون له بديل. فهو انتخاب لفرد من أفراد، وحزب من بين الأحزاب. ويقوم الانتخاب، على أساس البرنامج الانتخابي، والذي يمثل الوعد الانتخابي، ولكنه ليس عهدا انتخابيا، فلا توجد آليات لتتحقق من تنفيذ الوعد، أو محاسبة على عدم تنفيذه.

وفي النموذج الحضاري للأمة، نجد أن الاختيار يعبر أكثر عن طبيعة تكوين الأمة وأسسها. والاختيار لفرد أو جماعة، يتم من خلال المعايشة والمعرفة على أرض الواقع. بمعنى أن الاختيار عملية اجتماعية طبيعية، تحدث عبر الزمن، وتؤدي إلى ظهور القيادات الطبيعية المحلية، كما تؤدي إلى ظهور الجماعات السياسية القائدة. والاختيار بهذا المعنى، يتم على كل المستويات، فهو يتم داخل الجماعة أولا، ومنه تختار قيادة الجماعة. ويتم داخل مؤسسات الأمة، وتختار قياداتها. كذلك فالاختيار يتم على مراحل، مما يؤدي لظهور القيادات الوسطى، ومنها القيادات الأعلى، ومجلس الشورى الممثل للقيادة الجماعية التشريعية.

ونتصور بذلك عملية الاختيار، بوصفها عملية فرز طبيعي، ومستمرة على

كل المستويات، وداخل كل التكوينات. وهذا ما يميز الاختيار عن الانتخاب، لأنه عملية لها أساسها المستمر في حياة الناس وداخل تنظيماتهم الجماعية. والاختيار بالمعنى الاجتماعي، يتم من خلال النمط الشخصي والسلوك، والقدرات والمهارات، كما يتم من خلال القيم والأخلاق. ويكون الاختيار للنموذج الشخصي، الذي يجد الناس فيه تعبيرا عنهم، كما يكون محل ثقة الناس. وغالبا ما يختار الناس القيادات التي تتوافر فيها المصداقية، والتي تتسق أفكارها مع تصرفاتها. وهذا الاختيار الشخصي، يقوم على المعرفة المباشرة، ويتأسس من خلال المعايشة. ولا يجوز أن يحدث الاختيار بهذا المعنى الاجتماعي، للغرباء.

ولهذا، فالاختيار يحدث على المستويات الصغرى والقاعدية أولا، ومنه ينتج الاختيار على المستويات الأعلى. وتؤدي عملية الاختيار في المجال السياسي، لا لاختيار الجماعة التي تمارس السياسة، بل للجماعة التي يرى فيها الناس أنها تعبر عنهم. ونقصد من هذا أن الاختيار يؤدي إلى تحديد القيادات المحلية سواء الفرد أو الجماعة، والتي يكون لها دور في حياة الناس قبل أن يكون لها دور في السياسة. ومن خلال الدور الذي تقوم به القيادات المحلية بين الناس، يأتي دورها السياسي كنتيجة، دون أن يكون الهدف الوحيد لعملية الاختيار، ولا الهدف الأول لها. لأن اختيار القيادات، يتم في الأساس كضرورة لتنظيم حركة الأمة والجماعات على المستوى المحلي الحياتي. وهي ضرورة لبناء الأمة، وتنظيم حركتها، في مجالات فعلها المستقل عن الدولة.

والأفراد والجماعات والمؤسسات التي تقود حركة الأمة، تكون هي المعبرة عن الأمة في التشريع ووضع الدستور والقانون العام، وكذلك في مراقبة الحكم، ووضع السياسات العامة المرحلية. ويصبح هذا الدور مكملا لدورها في مجالات الأمة، كما يؤدي هذا إلى التكامل بين دور الأمة والدولة، أو التكامل بين الحركة في مجالات نشاط الأمة، والحركة في مجال عمل الدولة.

ويمكننا أن نعرف هذه القيادات، بوصفها طليعة الأمة، التي تقود الأمة، وتكون وكيلها السياسي والتشريعي.

ومن الجانب الآخر، نرى أن تحديد الحاكم ليس اختيارا بهذا المعنى، ولا هو انتخابا. فالحاكم سواء كان من جهاز الحكم، أي الدولة، أو من النخبة الحاكمة، يمثل فرداً يتم اختياره لحكم الدولة. ولن يكون بالتالي على صلة مباشرة بجمهور الأمة. ولهذا لا يتم اختياره بنفس المعنى الاجتماعي، ولا بالمعنى الحياتي المستمر، خاصة في الظروف الحياتية الراهنة، التي تتميز بالتعقيد والتشعب. ولهذا نرى أن اختيار الحاكم، يتم على أساس المعرفة العامة من جهة، والتي تقوم على الشائع عنه، كأساس أول للاختيار. فهناك شروط للحاكم، تماثل شروط القيادات الطبيعية المحلية، والتي تتمثل في النزاهة والثقة والمصداقية، والكفاءة، والقدرة على القيادة، وغيرها من الصفات. ويتم اختيار الحاكم بناء عن المعروف والشائع، وهو أمر على درجة واضحة من العمومية.

ولهذا يرتبط اختيار الحاكم بمعنى آخر مهم، وهو البيعة. والتي يظنها البعض نوعًا من الطاعة العمياء، وهي في الحقيقة قيد للحاكم قبل أن تكون ميزة له. وانتخاب الحاكم في النظم الديمقراطية، يبنى على البرنامج الانتخابي، دون أدنى آلية للمراجعة والرقابة على هذا البرنامج. ولكن البيعة في المقابل، تمثل بيعة مشروطة. صحيح أن شروطها عامة، ولكنها ملزمة. والشروط العامة والأساسية للبيعة تتحدد في الدستور، الذي يحدد أسس الشرعية التي حازت الاتفاق من الأمة، مما يصبح كافيا لجعل شروط البيعة التي يحصل عليها الحاكم قابلة للمراجعة والمساءلة، بصورة متفق عليها ومقننة في صياغات ونصوص. وغالبا ما تكون شروط البيعة متضمنة في الأسس العامة للشرعية، بجانب الشروط والتكليفات الأخرى، التي قد ترتبط بلحظة ما، والتي تأتي تعبيرا عن ظرف بعينه، أو تكون تفصيلا وتخصيصا لمبدأ من مبادئ الشرعية على الحالة الراهنة.

ونستطيع القول إن البيعة تكون على القيم، لا على السلوك، وعلى المبادئ لا الإجراءات، وعلى الأهداف العليا، لا على التفاصيل والأساليب والوسائل. من هنا يكون التنازع مع الحاكم، أو الخروج عليه، على أساس القيم والمبادئ والأهداف العليا. وهو أمر يختلف اختلافا بينا عن المعارضة السياسية بالمفهوم السائد في النظام السياسي الغربي. فالمعارضة السياسية، تكون معارضة للأساليب والسياسات والتفاصيل الفنية، مما يجعل المرشحين يعرضون برامج تفصيلية، والأحزاب تختلف فيما بينها اختلافات جزئية وفنية. ونظن أن المعارضة بالمعنى السياسي البحت، ليست هي محك موقف الأمة من الحاكم. فشروط البيعة، والمراقبة والحساب للحاكم والحكومة، تكون على النتائج النهائية، وعلى الأسس والمبادئ التي تقوم عليها البيعة. وبمعنى آخر، فإن البيعة تكون على المبادئ الأساسية للسياسة الشرعية والسياسة الاجتماعية، والتي تحدد النطاق المبدئي، دون التفاصيل الفنية والإدارية، ودون الاعتبارات السياسية الحرفية، والتي تمثل مسئولية الحاكم والحكومة، وتبقى مساحة للقرار الحكومي.

والبيعة تكون للحاكم، لا لوكلاء الأمة، وقياداتها الطبيعية والمحلية والعامة. فالقيادات تقوم بدورها وتكتسب صفتها، من خلال تعبيرها المباشر عن الناس الذين اختاروا هذه القيادة، ولا تنفصل العلاقة بين القيادة والناس. والقائد الذي يخرج عما اتفق عليه الناس يفقد صفة القيادة، وهو أمر يحدث بالتفاعل. مما يعني أن العلاقة في التوكيل السياسي، تقوم على تعبير الوكيل عن الناس، ومواقفهم في الأمور الحياتية والتفاعلية، وتصبح شروط الوكالة خاصة، ومتفاعلة مع الظروف والقضايا الوقتية، وليست عقدا عاما. فالمقصود أن الوكيل يعبر عمن وكله، وليس فقط أن يكون ملتزما بالمبادئ العامة، دون التفاعل مع الأمور الحياتية والحاجات والمواقف الظرفية.

وشروط البيعة الأساسية التي يشملها الدستور المكتوب، تجعل أسس الشرعية واضحة، ولا تسمح بمنازعة الحاكم، المنازعة التي تنتج من اختلاف الرأي، فالمنازعة لا تكون للتباين في الرأي السياسي. لذلك فالبيعة التي تمثل

ترخيصا عاما للحاكم، ترتبط بنوع العلاقة بين الناس والحاكم، وهي علاقة عامة وغير مباشرة، ولذلك تأتي شروط البيعة عامة، تتيح للحاكم مساحة من الفعل الإيجابي دون الرجوع للأمة. وفي الوقت نفسه فالرجوع للأمة في كل قرار أمر غير عملي ولا يحدث في أي نظام. وبسبب هذه الطبيعة الواقعية للعلاقة بين الحاكم والناس، تكون البيعة محددة للإطار العام الذي يكون على الحاكم الالتزام به.

ومع هذه الشروط العامة، تقوم البيعة على حق الخروج على الحاكم، إذا خرج عن شروط البيعة. وهو حق يترك لعامة الناس. ونظرا للطبيعة العامة والأساسية لشروط البيعة، يصبح الخروج على الحاكم رهنا بخروج من الحاكم عن الشرعية وقيم الأمة، وهو خروج من الحاكم على الأمة وعنها، مما يرد عليه بخروج الأمة عليه. والخروج هنا، ليس مقصودا به الفعل الانقلابي على الحاكم، ولكن الفعل السياسي المبطل للبيعة، والذي يسحب من الحاكم صفته. ومن خلال البناء المؤسسي للأمة وتطويره، يمكن أن يتحقق الخروج بهذا المعنى النظامي المؤسسي، دون المعنى الحركي الانقلابي.

التفويض والوكالة

نصل بهذا إلى نوع التمثيل الحادث بين الأمة وقيادات العمل السياسي. وفي الفكر الديمقراطي الغربي، ينتخب الناس ممثليهم. ويكون الممثل، ليس ممثلا عمن انتخبه، ولكن ممثلا عن الناس جميعا، أي المجتمع. ويقوم ممثل المجتمع بدوره التشريعي، من خلال الحق الذي منحه الناس له ويصبح حق التشريع بهذا قد انتقل من الناس إلى ممثليهم، أو نواب الشعب أو المجتمع. وهو ما يؤدي إلى نتائج كثيرة، لعل من أهم أمثلتها، أن المرشحين والأحزاب في أي بلد، يمثلون نخبة العمل السياسي، ويكون على الناس الانتخاب بينهم، وليس لهم أن ينتخبوا من خارج هذه النخبة السياسة، التي تحتكر العمل السياسي كمؤسسات وأفراد. وكثيرا ما نجد اتجاهات بين الناس في دولة أو أخرى، تختلف عن الاتجاهات السائدة لدى النخبة السياسية، بما يسمح

للنخبة السياسية، التي تمثل الناس وتنوب عنهم، في اتخاذ قرارات، قد لا تجد أغلبية مؤيدة لها. ولا يستطيع الناس، إلا الامتناع عن انتخاب شخص أو حزب في الدورة التالية. ومعنى هذا أن الانتخاب يعطي لممثلي الناس أن ينوبوا عنهم نيابة كاملة، تصل لحد أن النائب يحوز الحق في التشريع، ويحوز مصدر السلطة من الناس. ويبقى للناس الممارسة اللحظية لحقهم في الانتخابات، والتي يتم التنازل عنها فور انتهاء الانتخابات.

والمقابل لهذا في النموذج الحضاري، هو الوكالة وليس النيابة، فالأمة تختار وكلاءها، وليس نوابها. يعنى أن النائب ينوب عنها ويحل محلها ويأخذ ويمارس حقوقها، ولكن الوكيل يوكل له مهمة التعبير عن الأمة. ونتصور أننا بصدد عقد للوكالة، يقوم من خلاله الوكيل بالدور المكلف به. وعقد الوكالة عقد، ليس فقط مشروطا، ولكنه عقد محدد المهام، من خلاله يوكل الشخص فردا للقيام بمهمة محددة نيابة عنه، لأنه الشخص المؤهل لذلك. والوكالة هنا، تحدد المهمة المطلوب إنجازها، والوكيل مفوض في أداء مهمة محددة، ولها هدفها المحدد.

والفرد مثلا، عندما يعطي توكيلا لمحام، يقوم المحامي بأداء المهمة المكلف بها. وإذا جد أمر آخر، يقوم الفرد بإخطار المحامي بالمهمة الجديدة، أو إذا جد أمر وعلم به المحامي، فيقوم بإخطار الفرد صاحب التوكيل ليعرف منه المهمة المطلوبة. وفي كل الحالات، نجد أن المحامي هو المستشار المعتمد من الفرد، والذي يسدي له النصح، والرأي المتخصص، وعلى الفرد أن يقرر في النهاية، وتكون المسئولية عليه.

وبنفس المعنى نتصور عقد الوكالة بين الناس والوكيل السياسي. فالناس توكل شخصا بعينه، ويرتبط الوكيل بمن اختاره، فتصبح جماعة الاختيار، لها وكيلها، دون أن يكون كل وكيل له صفة عن الأمة كلها. والارتباط بين الوكيل السياسي والجماعة التي اختارته، يعد أمرا لازما حتى يتحقق عقد الوكالة والتكليف، الذي لا يجوز إلا من جماعة محددة لوكيل معين.

والوكيل هنا يعبر عن الجماعة التي وكل عنها، فيكون عليه الالتزام برأيها وموقفها في العمل التشريعي والرقابي، فهو لا يمثل فكره في العمل السياسي، ولكن يمثل من اختاره. ويلاحظ هنا أن الوكيل يحتاج إلى الرجوع إلى جماعة الاختيار، في الأمور المستجدة، مما يعني أن التشريع يبدأ من القواعد الأساسية للأمة، ومن خلال عملية تصاعدية، يتم الوصول إلى الرأي بين جماعة التوكيل، ثم يقوم الوكيل بنقل الرأي في المجلس التشريعي.

والارتباط بين الوكيل والجماعة المحلية التي وكلته، يتيح أيضا أن يكون وكلاء الأمة معبرين عن مختلف مكونات الأمة، ومختلف ثقافاتها الفرعية. وبقدر تعبير الوكيل عن الجماعة التي اختارته، بقدر ما تكون كل الجماعات ممثلة في العملية التشريعية. وتصبح التعددية المكونة للأمة، معبرة عنها بصورة جيدة. ونقصد هنا، بالجماعات التي يكون لها وكيل، لا الجماعات الاجتماعية والمهنية وغيرها، والتي تمثل مكونات الأمة، بل الجماعات المحلية، التي هي جماعة الحي والمنطقة، أي الجماعة الانتخابية، أو جماعة الدائرة الانتخابية، أو المحلية. وفي المقابل، نرى أن فكرة أن النائب يمثل الأمة، في النظام الديمقراطي، تبنى في جانب مهم منها على حُسبان المجتمع كله من نمط واحد، مما يجعل النائب الذي تختاره دائرة ما معبرا عن كل الدوائر، دون مساحة للخصوصية بين دائرة وأخرى، ودون افتراض للتميز الثقافي والاجتماعي من مكان لآخر.

بجانب هذا، فإن اختيار الوكيل على هذا الأساس، يعني أن الناس سوف تختار من يعبر عن مواقفها ورأيها، ويصبح من أسس الاختيار أن يكون الفرد معبرا عن القيم السائدة والتوجه الأساسي بين جماعة التوكيل. وهنا يظهر واحد من الأسس المهمة للاختيار، والذي يتم على المبادئ. فالناس تختار من تعتقد في مبادئه، ومن يمثل مبادئها. وهذا الجانب يجعل الوكيل معبرا عن المحيط الاجتماعي الذي يختاره. ومن خلال الاتفاق والتعايش بين الوكيل وجماعة التوكيل، يكون الوكيل قادرا على التعبير عن الناس، وليس في حالة يحتاج فيها إلى أن يسأل جماعة التوكيل عن رأيها في كل مرة.

ومن المهم في عقد الوكالة السياسي، أنه عقد محدد في المهمة والاتجاه والدور. وبهذا المعنى، يكون العقد مرهونا بمدى الالتزام به. ومن هنا، يحق للجماعة صاحبة التوكيل أن تسحب توكيلها، وتنهي عقد الوكالة من الوكيل الذي لم يلتزم بشروط ومهام الوكالة. وهذا مما يعني أن المشرع الحقيقي، هو الجماعة المحلية التي تعطي التوكيل، بما يؤدي إلى صدور تشريعات وأعمال تعبر عن الأمة، تعبيرا قائما على الارتباط العضوي، وهو ما يحتاج إلى أن يتم من خلال شكل مؤسسي، يجعل من الكتلة التي تختار وكيلها، لها شكل ووجود مؤسسي، يمثل القاعدة المؤسسية للمجلس التشريعي نفسه.

من جانب آخر، نظن أن المقابل للوكالة هو التفويض، الذي يقوم على تفويض شخص أو جهة في أداء وظيفة معينة. والتفويض بهذا المعنى ليس بالمهمة والموقف، بل بالوظيفة في مجملها. ونعتقد أن التفويض يكون من الناس للدولة، حيث تفوض الدولة كمؤسسة للقيام بالكثير من الأدوار التي تخص الوظيفة المركزية والمجال السياسي المتخصص. وعقد التفويض يكون المقابل لعقد البيعة بين الناس والحاكم. ولكن التفويض للدولة، يكون مستمرا وثابتا، ويحدد في دستور الأمة. ومساحة التفويض تصل إلى حد من التوسع، على اشتراط المبادئ العامة وأسس الشرعية. فالدولة تفوض من الناس والأمة، في القيام بالأمن والدفاع، ولا يشترط عليها إجراءات أو وسائل، بل يترك للدولة كجهاز محترف القيام بهذه الوظائف. ويحدد من خلال الدستور المعنى العام والمبادئ التي تحكم الأمن والدفاع، ومع التزام الدولة بها يصح عقد التفويض. ولكن الإخلال بعقد التفويض، يعود بأثره على الحاكم والحكومة، والذين لهم السلطة داخل الدولة وعليها. ويصبح التفويض الكامل للمؤسسة، والمحاسبة للحكام، بحسبان أن عقد البيعة يشمل ضمنا التزام الحاكم بأن تقوم الدولة بما هي مفوضة فيه من وظائف، وحسب الأهداف والمبادئ التي يحددها الدستور.

في النظام الانتخابي، تقسم الدوائر تقسيما إداريا، يحدد مجال كل دائرة والناخبين المسجلين بها. وفي مقابل هذا النظام، نتصور هيكلا آخر، يتلاءم مع بنية الأمة، ويمثل الركيزة الاجتماعية السياسية الأولى لها. وذلك من خلال التقسيم الجغرافي الاجتماعي، الذي يقسم الأحياء السكنية إلى وحدات متجانسة اجتماعيا، مترابطة جغرافيا، يفترض فيها المصلحة المشتركة، والأساس الاجتماعي والثقافي المتجانس، وأيضا تجانس الأنماط والتقاليد والأعراف. ونقول التجانس، وليس الاتفاق، الذي يتنافى مع التعددية التي تتقاطع فيها الانتماءات الاجتماعية والمهنية والعائلية. وبالتالي يكون التجانس معبرا عن الاقتراب، والصلات بين المكونات الاجتماعية الثقافية للمنطقة الجغرافية.

ويتأسس ذلك في جانب منه على المصلحة المشتركة، أو التبادلية والتأثير والتفاعل في المصالح بين أبناء المكون الجغرافي السكني. فبجانب التجانس، يمثل ارتباط المصالح بحكم المشترك السكني، عاملا في الربط بين أبناء المنطقة، وضرورة للتفاعل والاتفاق بينهم. وعلى أساس هذه القاعدة من الروابط المعيشية والحياتية، تصبح الوحدة الاجتماعية السياسية، بمثابة اللبنة الأولى في البناء السياسي للشورى والتشريع. ومن خلال المصلحة المشتركة، والمشترك السكني، تمارس الوحدة الاجتماعية السياسية دورها، الذي يمثل مصغرا للسياسة الاجتماعية على المستوى المحلي. ومن خلال الممارسة تتكون المشتركات السياسية الاجتماعية، وتبنى قاعدة الشورى السياسية.

والوحدة الاجتماعية السياسية، تحتاج إلى نوع من التقسيم الاجتماعي الذي يكون قادرا على اكتشاف التجانس الاجتماعي والثقافي، واكتشاف حدود المشترك السكني. ولهذا نتصور أن هذا التقسيم لن يكون قرارا إداريا، بقدر ما يكون تقسيما طبيعيا، يترك للعوامل الاجتماعية التفاعلية أن تقوم بدورها في تكوينه. وبصورة أخرى، نرى أن الناس تحدد المشترك السكني،

وتساهم في اكتشاف التجانس الاجتماعي. وبمعنى آخر، نرى هذا التقسيم تعبيرا رسميا عن التقسيمات التي توجد بالفعل على أرض الواقع، وكأنه تقنين لها، لا يصنعها. فالمهم في النهاية أن يكون التقسيم طبيعيا وغير مصطنع، ويعبر عن الواقع، دون التدخل فيه.

من جانب آخر، فإن الوحدة الاجتماعية السياسية سوف تشتمل على الجماعات الفاعلة في المشترك السكني، من الجماعات المهنية للعائلية للسياسية، وحتى جماعات الأحياء الصغرى، والانتماءات الراجعة لمكان الميلاد. ونعني بذلك أن الوحدة الاجتماعية السياسية تمثل نطاقا للفعل السياسي، ولا تحل محل الجماعات المكونة لجمهور المنطقة. ويكون لهذه الجماعات العمل من خلال الوحدة الاجتماعية السياسية، والقيام بدور فاعل في اختيار وكلائها في البنية المؤسسية للوحدة الاجتماعية السياسية. ونظن أن في هذا المستوى سيكون دور كل الجماعات فاعلا، في اختيار الوكلاء، ولكن الجماعات السياسية تظهر أهميتها هنا في أن تكون الجماعات القائدة للعمل السياسي، وبالتالي الجماعات التي يختار منها الوكلاء، وتمثل كتلة سياسية داخل المجلس المحلي. ونظن أن غياب الجماعات السياسية سيؤدي لقيام الجماعات الأخرى بدورها في تنسيق الاتجاهات العامة وتكوين الكتل والتيارات، أي أن الجماعات غير السياسية سوف تملأ الفراغ الذي قد يحدث من غياب الجماعات السياسية. ولكن تبلور الجماعات السياسية، سوف يكون له دور كبير في تقوية العمل السياسي، ونضج التيارات السياسية، مما يكون تيارات في السياسة الاجتماعية والشرعية.

من الجانب الآخر، فإن الجماعات المهنية وجماعات رجال الأعمال، وغيرها من الجماعات، والتي لا تعمل في السياسة كجماعة، أو التي لا تمثل جماعة سياسية والتي لا تنشئ جماعة سياسية، تمثل في مجموعها جماعات لها مصالح ورؤى ومواقف تؤيدها على حساب مواقف أخرى. ولهذا، فهي تمثل ضمنيا موقفا سياسيا، ومن خلال تأييدها للجماعات السياسية، التي تعبر

عن مواقفها أو تتبناها، يتكامل الترابط في الأدوار بين الجماعات التي تمثل الأساس الاجتماعي الشامل لبناء الأمة مع الجماعات السياسية.

ومؤسسة الوحدة الاجتماعية، تمثل مجلس الشورى المحلي، والذي يعد اللبنة الأولى لبنية الشورى. والمجلس المحلي يكون عليه مهام الرقابة على السلطة المحلية، والتي يلزم أن تكون لامركزية في قراراتها، وفي الوقت نفسه هي جزء من الدولة. واللامركزية في السلطة المحلية، لا تسهل فقط عمل الدولة، وسهولة اتخاذ القرارات، ولكنها تعضد أيضا وجود الوحدات الاجتماعية السياسية، والتي يقوم دورها على رقابة السلطة المحلية، وتحديد أولويات الخدمات، وإصدار القرارات المحلية، التي تخص المشترك السكني.

وفي هذه الوحدات الاجتماعية السياسية، يتم اختيار وكلاء الوحدة، والذين يمثلون مجلس الشورى المحلي. ويمكن أن نتصور وجود عدد من المجالس المحلية، التي تتجمع معا في مجلس يضم عدداً من الوحدات، ثم مجلس شورى المحافظة الذي يمثل المجلس الأعلى لمجالس الوحدات الاجتماعية بالمحافظة. ونتصور أن الأسلوب المناسب للاختيار، يقوم على الاختيار المتتالي، والذي يبدأ بالاختيار المباشر. نعني أن الوكيل المحلي في الوحدة الاجتماعية الأساسية، يتم اختياره من الناس مباشرة، ومن خلال عملية تعتمد على الترشيح. ثم يتم اختيار الوكلاء من المجلس المحلي الأصغر، للمجلس المحلي الأعلى، من خلال الاختيار من بين أعضاء المجلس الأول، ودون ترشيح، فيكون كل عضو في المجلس الذي يمثل وحدة الاختيار مرشحا ضمنا. وهكذا تستمر عملية الاختيار من الدرجة الأدنى إلى الأعلى، حتى مجلس شورى المحافظة.

وبالطبع، يمكن أن يكون الاختيار في الدرجات الأعلى من خلال الترشيح من الوكلاء، ثم الاختيار منهم، أو أن يُعَدَّ كل وكيل مرشحًا للاختيار. ولكن الهدف الأساسي، أن يكون أعضاء المجلس الأعلى هم من أعضاء المجلس الأدنى، مما يفيد الترابط والاستمرارية لعقد الوكالة من الناس إلى المجلس

الأعلى، ومرورا بمؤسسات وسيطة. وهذه التواصلية المؤسسية، تتيح المتابعة والمراقبة للوكلاء، مما يفيد في جعل عقد الوكالة تحت رقابة الناس، وجماعة الوحدة الاجتماعية السياسية، ويسمح بالتالي لعزل الوكيل إذا خرج عن مهام وتوجهات الوكالة.

كما يسمح هذا التصور، بجعل جماعة الوكلاء على صلة مباشرة بجماعة التوكيل، كذلك على صلة مباشرة بالمستوى المحلي للشورى، والذي يتحقق فيه تنفيذ المتطلبات الحياتية والخدمات للوحدة الاجتماعية السياسية، فلا يكون هناك مجال لها في المجلس التشريعي الأعلى، إلا فيما يتأثر أو ينتج عن السياسة العامة. وبهذا تتواصل السياسة الاجتماعية في مستوياتها المختلفة، كما تتواصل العلاقة بين مجالس الشورى على المستويات المختلفة.

مؤسسة الشورى

ومن هنا يمكن أن تتحقق الشورى في مستويات متعددة متصلة، تجعل الاتفاق على الرأي يبدأ من المستويات الأدنى حتى المستويات الأعلى. بمعنى آخر، يمكن مناقشة السياسات العامة للدولة المطلوب إقرارها، على المستوى المحلي، ويرفع الرأي المحلي للمستوى الأعلى، وهكذا. ويكون الوكيل المحلي، هو المنوط به رفع الرأي من المستوى الأدنى للأعلى. مما يسمح بقدر من المشاركة الفعالة في صنع السياسات العامة.

وبهذا نصل إلى مجلس الشورى، أو مجلس شورى السياسات، والذي يمثل المجلس الأعلى في النطاق السياسي. ويقوم هذا المجلس بمهام عديدة، في نطاق السياسة الشرعية والاجتماعية، أي في مجال السياسات العامة. وهذا المجال تتحدد فيه السياسات المرحلية والوقتية، أي في المستوى الذي يلي الدستور والقانون، ويغلب عليه الطابع السياسي، أكثر من التشريعات العامة. وذلك مما يساعد على فصل التشريعات الأساسية عن العملية السياسية، والتي تؤثر عليها الظروف الوقتية والتفاعلات السياسية، في حين

أن التشريع للدستور والقانون العام، يمثل عملا له صفة الاستقرار، كما أن له خاصية مهمة، وهي هيمنة هذه العملية على الأمة والدولة، وبالتالي على السياسة، مما يفضل معه فصلها عن العملية السياسية.

ونتصور على نفس النمط، أن مجلس الشورى، يتكون من خلال الوكلاء في مجالس المحافظات، مما يكمل صورة الترابط العضوي على كل المستويات. وكذلك يؤدي هذا الترابط إلى التكامل بين عملية الرقابة والمتابعة على المستوى المحلي والمستوى العام. ومن المجالس المحلية إلى مجلس الشورى، تتم عملية إقرار السياسات، والموافقة على الخطة والموازنة، ومراقبة ومساءلة الحكومة والحاكم، أي رئيس الدولة. كما يكون لهذا المجلس أن يعزل رئيس الدولة، وكذلك له تحديد أكثر من مرشح لمنصب رئيس الدولة. ويمكن أن تتم هذه العملية من خلال الترشيح من القواعد، أي المجالس الأدنى ثم مجلس الشورى. ويكون الاختيار النهائي لرئيس الدولة من خلال الاختيار العام المباشر. فيصبح للاختيار المباشر، أساسه في اختيار قاعدة الوكلاء التي تصل إلى كل مستويات الشورى، وأساس آخر في الاختيار المباشر لرئيس الدولة.

وفي المجلس الأعلى، تصل الجماعات السياسية بوصفها وكيلا عن نفسها وأعضائها، وأيضا بوصفها وكيلا عن جماعات أخرى، وعن الجمهور المتعاطف معها والذي يمثل محيطها الاجتماعي، وذلك من خلال الوكالة التي تحصل عليها الجماعة السياسية من الوحدة الاجتماعية السياسية، والتي توجد فيها الجماعة وجوداً فاعلا في المستوى المعيشي والحياتي، كما تمارس دورها على المستويات المتعددة للشورى. وتمثل الجماعات السياسية، التيارات السياسية المعبرة عن الأمة، والتي بقدر تبلورها وشمول تعبيرها عن الأمة، بقدر ما تمثل في مجلس الشورى مكونات الأمة، من الناحية الاجتماعية والجماعية وغيرها، كما تمثل مكونات الأمة من تيارات سياسية. وتصبح الوكالة سياسية واجتماعية في آن واحد، وتعبر عن توجهات السياسة الاجتماعية والشرعية، بقدر تعبيرها عن المكونات الاجتماعية للأمة.

وهنا لا نرى أن الجماعة الغالبة في مجلس الشورى تشكل الحكومة، بل نتصور أن النظام الأنسب لنموذج الأمة، أن يكون مجلس الشورى لإقرار السياسات ومراقبة الحكم. وبالتالي لا يكون مصدرا للحكم. أما الحكم، فيأتي من اختيار رئيس الدولة، الذي قد يجيء من مؤسسة الدولة، أو من جماعة من الجماعات السياسية، أو من غيرها. ويكون لرئيس الدولة أن يشكل الحكومة، ويتحمل مسئولية أدائها.

ومجمل مجالس الشورى يمثل مؤسسة الشورى ذات المستويات المتعددة، والتي تبدأ من القاعدة للمستوى العام، محققة بذلك التواصل. ونَعُدُّها مؤسسة مترابطة في التحليل الأخير، وليست مجالس منفصلة، مما يعني وجود رابط مؤسسي بين مستوياتها المتعددة. ويتمثل هذا الرابط في إقرار السياسات في المستويات الأدنى ثم الأعلى. كما يتمثل في رفع التقارير الناتجة من متابعة ورقابة العمل الحكومي من المستوى الأدنى إلى الأعلى، مما يحقق المتابعة والرقابة على أسس واقعية مترابطة مؤسسيا.

المؤسسة الأهلية الرسمية

يعد تأسيس القطاع الأهلي الرسمي من الأمور المهمة في التطوير المؤسسي لبناء الأمة، وفي الوقت نفسه يمثل هذا دعما للنظام السياسي. والمؤسسات الأهلية الرسمية، هي المؤسسات المرجعية، ومنها المؤسسة الدينية، والمؤسسات العلمية والتعليمية والصحية. وفي مجملها تمثل جماعات الخبراء، أي المؤسسات التي تنشئ جماعاتها. ويكون لهذه المؤسسات دور مهم في أكثر من مجال. فهي أولا صاحبة الاختصاص في الرأي الفني في مجالها، ويتم الرجوع لها، لتحديد الرأي الفني، والأسس الفنية، من طرق ووسائل وأدوات، وغيرها. ورأي هذه المؤسسات استشاري، للدولة ومؤسسات الأمة، والمؤسسة التشريعية ومؤسسة الشورى، عندما يكون الأمر متعلقا بالتشريع، أو إقرار السياسات العامة، حيث يكون الرأي النهائي لمؤسسة التشريع أو الشورى.

ولكن رأي هذه المؤسسات يكون إلزاميا، في مجالات عملها، وعلى الأوضاع الخاصة بها، وعلى المؤسسات النوعية التي تمارس العمل في مجالها. ففي التعليم يكون رأي المؤسسة التعليمية المرجعية، ملزما لمؤسسات التعليم (المدارس). وكذلك بالنسبة للمؤسسة الصحية المرجعية، وغيرها. والغالب أن يكون الأمر مختلفا بالنسبة لمؤسسة التعليم الديني والتعليم الجامعي، حيث يمكن أن تكون المؤسسة المرجعية نفسها هي المؤسسة التي تمارس التعليم. وهي بهذا تمثل المؤسسة المرجعية وجماعة العلماء، كما تمثل المدرسة والمدارس العلمية والفقهية التي يتعلم الناس فيها. بجانب هذا، تأتي المؤسسات الأهلية الرسمية، الخاصة بالأساس المالي للأمة، ومنها بيت المال والأوقاف. وهي مؤسسات نشاط، ولكنها تعمل على المستوى العام للأمة.

ونَعُدُّ القضاء مؤسسة أهلية رسمية، ضمن المؤسسات القضائية والرقابية، والتي تشمل مؤسسة القضاء، كمؤسسة مستقلة عن الدولة. كما تشمل مؤسسات الرقابة على مؤسسات الأمة، مثل مؤسسة الحسبة والرقابة والجودة على التعليم والصحة والمنتجات السلعية وغيرها. ومؤسسات الرقابة لها سلطة الرقابة والضبطية القضائية والتحقيق. ولكن مهمة القضاء تبقى لمؤسسة القضاء فقط. ونعتقد أن المؤسسة القضائية بجهات التحقيق العامة، مثل النيابة العمومية، تمثل بناء المؤسسة القضائية المستقلة، والتي تشرف على السجون. ولكن مؤسسات الرقابة المتخصصة والنوعية، يمكن عَدُّها مؤسسات لإقامة الدعوى العامة.

وتكوين المؤسسة الأهلية الرسمية، يعد أمرا بالغ الأهمية، في تبلور البنية المؤسسية للأمة، والذي يقوم على تصور لمؤسسة عامة، بالمعنى الشامل للكلمة، دون أن تكون تابعة أو مرتبطة بالدولة. ولهذا، نرى أن هذه المؤسسات، كيانات مستقلة، لها الحكم الذاتي، متخصصة في مجالها، فاعلة في حدود دورها. وفي النهاية، نرى أن شئون هذه المؤسسات، تتبع المؤسسة التشريعية، التي بحكم تعريفها، تبتعد عن السياسة المباشرة، وتمثل إطارا للأمة والدولة.

مؤسسة التشريع

نظن أن مؤسسة التشريع تأتي على رأس النظام السياسي، كما أنها تمثل عصب نظام الأمة. وهي في الحقيقة المؤسسة المنوط بها وضع النظام العام، والذي يتشكل من الدستور والقانون العام، وبهما يتحدد نظام الأمة ومجالها، كما يتحدد نظام الدولة ومجالها. وعملية التشريع هي التي يتحدد فيها أسس الشرعية التي تقوم عليها الأمة، وبالتالي أسس الشرعية التي تؤسس عليها الدولة، بما في ذلك عقد التفويض من الأمة للدولة، والشروط الأساسية لبيعة الحاكم. ويتحدد بالتالي أسس المحاسبة والرقابة، التي يتم على أساسها رقابة الحاكم وأداء الدولة، كما يتحدد القانون العام، والذي يمثل النظام الذي تلتزم به مؤسسات الأمة وجماعاتها، كما تلتزم به الدولة.

ومن ضمن الجوانب المهمة في التشريع، وضع القوانين الفرعية، والتي تخص فئات الأمة، عندما يكون الاختلاف العقدي بينها مانعا للتشريع الواحد. وبرغم أن هذه القوانين تخص فئة دون غيرها، فإن الصالح العام، في تصورنا، هو أن يتم التشريع لها من خلال مؤسسة التشريع. ويمكن أن يكون للفئة التي يخصها القانون أو المؤسسة المعبرة عن هذه الفئة، الدور الأساسي في التشريع، على أن يأتي التشريع في النهاية من خلال المؤسسة التشريعية، التي تعتمد القانون الفرعي، والذي وضعه أهل الشأن أنفسهم، من خلال مؤسساتهم ووكلائهم التشريعيين. والهدف من ذلك الوصول إلى الاتساق المطلوب، وأيضا المؤسسية الجامعة، والتي لا تؤثر على التعددية ولكن تقننها وتوثقها، وتراعي التكامل بينها، فيكون التنوع ثراء.

ونرى أن مؤسسة التشريع، هي مؤسسة لها تقاليدها ونظامها الخاص، كبنية مؤسسية متخصصة، يقوم على رأسها مجلس الأمة، الذي يكون صاحب السلطة التشريعية. وهي ليست بهذا المعنى مؤسسة لشورى الحكم، ولكنها للتشريع. ونتصور أن هذه المؤسسة تتكون من وكلاء الأمة، من الوحدات الاجتماعية السياسية، ولكن لا يشترط أن يكون الوكيل من مجلس

الشورى المحلي، بل المتصور أن يكون من غير أعضاء مجلس الشورى المحلي. ويعني هذا أن الوحدات الاجتماعية السياسية، كما اختارت وكلاءها في مؤسسة الشورى، تختار وكلاءها في مؤسسة التشريع. ومن خلال وكلاء الوحدات الاجتماعية السياسية، تمثل الجماعات السياسية، كما تمثل الجماعات الأخرى، من خلال الجماعات السياسية أو مباشرة، حسب التكوين الجماعي السائد في كل وحدة اجتماعية.

ومن الجانب الآخر، نرى أن المؤسسة التشريعية تحتاج إلى التمثيل النوعي للأمة، والذي يتحقق من خلال اختيار المؤسسات الأهلية العامة لوكلائها في المؤسسة التشريعية. فيكون هؤلاء الوكلاء معبرين عن الأمة نوعيا، أو تخصصيا، بجانب أن الجماعات الأخرى، تعبر عن الأمة في تكوينها الجماعي. وبمعنى آخر، يمثل وكلاء الوحدات الاجتماعية السياسية الأمة من خلال القطاعات الرأسية، المرتبطة بالبناءات الأساسية، ويمثل وكلاء المؤسسات الأهلية الرسمية الأمة من خلال القطاعات الأفقية المتخصصة العابرة للبناءات الجماعية. ويتكون من هذا التصور تمثيل الأمة في فسيفساء متعددة الأبعاد ومتقاطعة، تماثل بنية الأمة نفسها.

دولة الحكم

دولة الحكم، هي الدولة الحارسة في تعبير آخر. وهي سلطة التخطيط المركزي، والمسئول الأول عن الأمن والدفاع والسياسة الخارجية، والتي تقوم بالدور الأساسي في التخطيط العمراني، الذي يمثل حجر زاوية في النهوض الحضاري. وهي بهذا مؤسسة لها بناؤها الإداري، وتكوينها التخصصي الفني. ويتركز الدور السياسي الاحترافي في هذه المؤسسة، ويمثله رئيس الدولة مع الوزراء. ويؤدي هذا إلى تصور مختلف ومتباين عن النظرة الشائعة، لأن مجمل الحياة السياسية تصب في مؤسسة الشورى، دون أن تكون الدولة جزءا من التغيير السياسي. ويبقى تغيير رئيس الدولة، بمثابة النقطة التي تتفاعل عندها مؤسسة الشورى مع مؤسسة الدولة، تفاعلا بالفعل

السياسي. أما العلاقة المستمرة والفاعلة، فتتركز في السياسات العامة، والتي تقرها مؤسسة الشورى، وتطبقها مؤسسة الدولة.

والمعنى المقصود، أن الصراع والتنافس السياسي، أصبح في الشارع السياسي، وفي مؤسسة الشورى، وينعكس في السياسات لا في إدارة مؤسسة الدولة، مما يفيد في استقرار مؤسسة الدولة على تقاليد مؤسسية، تمكنها من أن تكون مؤسسة فاعلة في القيام بدورها الأساسي، وهو إدارة الأعمال المركزية، بغض النظر عن الحالة السياسية العامة. نقصد من ذلك أن يكون الجانب الفني الإداري، مستقرا بتقاليده الفنية، ويبقى الجانب المتفاعل مع الحياة العامة في السياسات العامة. وهو ما يختلف مع فكرة أن حزب الأغلبية يشكل الحكومة، مما يؤدي إلى نوع من التأثير المباشر على دولاب العمل الحكومي وأجهزة الدولة نتيجة الانتخابات.

كذلك نصل من ذلك، إلى أن تصبح الدولة رمزا للاستقرار، ويكون رئيس الدولة رمزا عاما، وتكتسب معه الدولة صفة العمومية، التي تجعلها دولة الأمة، وتجعل رئيس الدولة، رئيسا لدولة الأمة. وتصبح الدولة كمؤسسة لها الصفة العامة، مثل المؤسسات الأهلية الرسمية بما فيها من مؤسسات مرجعية ورقابية وغيرها. ولا تكون الدولة في مرحلة من المراحل تعبيرا عن جماعة سياسية دون غيرها، أو تيارا سياسيا دون غيره. ويصبح المتغير السياسي في مؤسسة الشورى منعكسا في سياسات عامة، تحدد التوجه السياسي الراهن، وتتغير عبر الوقت، تعبيرا عن الجماعات والتيارات السياسية التي تمثل الغالبية.

ولذلك علينا أن نعرف السياسات العامة، في مقابل أسس التفويض والبيعة، وأيضا في مقابل الدستور والقانون. فمن خلال مؤسسة التشريع، وفي الدستور والقانون، تتحدد الأسس التي يقوم عليها إجماع الأمة، والتي تحدد أسس النظام العام، بما فيها شروط البيعة للحاكم، ومجال التفويض للدولة. وتلك الأسس تمثل المستوى الأكثر تأثيرا، أو نقول الأعمق تأثيرا، والأقل عرضة للتغير، والأقل تفصيلا، والأعم من حيث المبادئ التي

يشـمـلهـا. وتلك هي الأسس، والنظام العـام، التي تعـبـر عن النمـوذج الحضاري، وبناء القيم والعقيدة الدينية والحضارية للأمة.

ويلي ذلك المستوى الوقتي، المرهون بالمتغيرات والتفاصيل، والذي يتأثر بالظروف الراهنة المحلية والعالمية، والذي يتمثل في السياسات العامة، التي يمكن أن نراها في صـورة السيـاسـات العـامـة لخطة الدولة، أي السيـاسـات المرحليـة، التي تتفق مع الأسس العـامة للنظام والبيـعة والتفويض، وتشـمل الخيارات السياسية المتاحة داخل الإطار الدستوري. ونفرق هنا بين السياسة العـامة لخطة الدولة، والإطار التنفيذي والفني لها. فالسيـاسة العـامـة تحدد الأولويات، والأهداف الرئيسـيـة، وتلك تكون مـوضع الإقـرار من مـؤسسـة الشـورى. أمـا الإطار التنفـيـذي والفني، فـهـو من عـمل الدولة. ومن نماذج السيـاسات العامة، تظهر مسائل تتعلق بالعدالة الاجتماعية، وتوزيع أعباء النهوض، والتخطيط العمراني، والسياسات المالية الأساسية، وكلها تمثل العناصر البارزة في خطة الدولة التي تحدد نتائج عمل الدولة. وتلك هي مجال السياسة الاجتماعية والشرعية التي تمثل الاهتمامات العامة للناس، وبالتالي نتوقع أن تمثل اهتمامات الجماعات السياسية، في حين تبقى المسائل الفنية بعيدة عن الاهتمام السياسي العام، وتمثل مجالا للعمل الفني والإداري.

وتقوم للرقابة على أعمال الدولة مؤسسات، تتبع مؤسسة الشورى، والتي تمثل جهة المحاسبة النهائية للدولة والحكم. ويكون تعيين الوزراء وعزلهم من مسئولية رئيس الدولة، وبالتالي يكون هو المسئول النهائي عن أداء الوزراء. ولكن من الجـانب الآخـر، تقوم مـؤسسـة الشـورى بمحاسبـة الوزراء كل في مجال عمله. وعندما تجد أن عضوا في الحكومة قد قصر، أو جاء بقرارات خـاطئة، فهي ترفع لرئيس الدولة توصيـة بعزل هذا الوزير. وكأن العلاقـة المباشرة، أو السلطة النافذة لمؤسسة الشورى على الدولة، تتحدد في ترشيح أو قبول ترشيح رئيس الدولة، قبل الاختيار العام، وكذلك في عزل الرئيس إذا أخل بشـروط التكليف والبيـعـة. وبهذا تكون المحـاسبـة في المستـوى العـام

والأساسي، ولا تكون في القرارات والسياسات الصغرى، مع تكفل مؤسسة رقابة أداء الدولة بما يعد إخلالا بالنظام والمصلحة العامة، أو خروجا على الدستور والقانون. ويكون على مؤسسات الرقابة الخاصة بالدولة، أن تقدم الدعوى العامة أمام القضاء، وتخطر مؤسسة الشورى بها، في حالة المخالفة القانونية. أما في حالة المخالفة السياسية، والتي ترتبط بالمصلحة والنظام والاتجاهات الأساسية للدستور، مما لا يمثل جريمة يعاقب عليها القانون، ولكن مخالفة تجيز العزل من الوظيفة، فإن الدعوى السياسية تقدم إلى مؤسسة الشورى، التي يكون لها إقرار العزل، وذلك طبقا للنظام الأساسي للدولة. ويكون هذا العزل سياسيا، فيما هو مخالفة للتكليف والمسئوليات العامة للوزير، وإضرار بالمصلحة العامة. ولا يبنى هذا على موقف سياسي، ولكن على الوقائع التي تحقق فيها جهة الرقابة، وتقدم الدعوى السياسية مقرونة بالأدلة. أما المسائل التي تنتج من اختلاف المواقف السياسية، فهي التي ترفع بها مؤسسة الشورى التوصيات لرئيس الدولة.

كما تعد الدولة المسئول عن إدارة الأزمات، والتي تعوض أي ضعف في بنية الأمة، أو عجز في أدوارها. ولذلك قد تقوم الدولة بأدوار نراها من أدوار الأمة، عند الضرورة، ولكنها تقوم بها نيابة عن الأمة، وحتى تنتهي الضرورة ويعود الدور للأمة. وقد نرى أن الواقع الراهن يمثل هذه اللحظة، ونقول إن الأمة بعد التراجع الحضاري، لم تقم بالأدوار المنوطة بها، وربما ساعد ذلك على توسع نموذج الدولة القومية القابضة، فيما يمكن أن يفسر بأنه مرحلة انتقالية ما بين التراجع الحضاري والازدهار الحضاري، وما بين قيام الدولة بأدوار الأمة، وعودة هذه الأدوار للأمة. وهو ما يماثل ما يحدث الآن في الكثير من الجوانب، لعل أبرزها الخصخصة، وكذلك تراجع الدور الاجتماعي للدولة، وترك مساحة للمبادرات الأهلية تراها الدولة ضرورة.

فقد تكون اللحظة الراهنة عنوانا للوصول للمرحلة التي يصبح فيها لزاما على الأمة أن تقوم بدورها، ليس فقط من خلال رغبة الأمة في إحياء وتجديد

بنيتـهـا ، وليس فقط بسبب رؤى النهـضـة التي تنتـشـر في دعـوات المشـروع الحضاري ، ولكن أيضا لأن الدولة لا تستطيع الآن القيام بالأدوار التي قامت بها في الفترات السابقة . وإذا صح هذا التصور ، فإن الصورة العامة يمكن أن تكون على النحو التالي : فالتراجع الحضاري ضمن عوامل أخرى ، أهمها الغـزو الثقـافي ، كـان عـامـلا في ظهـور نمط الدولة القـابضـة ، ومع التطور الحضاري والقرب من مراحل الازدهار ، يمكن أن نجد بدايات لمرحلة عكسية . فإذا كـان التراجع يوسع من الدولة وقبضـتهـا ، فـيمكن أن يؤدي التطور إلى تراجع هذا التوسع ، وتراجع قبضة الدولة على الأمة .

الخاتمة

هو بيان لتحرير الأمة، لتقوم بدورها وتستعيد هويتها، وتصور للخروج من حالة التراجع الحضاري، يرى فيها أنها نتاج التراجع والتغريب معا. ويرى النهوض الحضاري، خروجا من التراجع والتغريب، بقدر ما هو تأكيد للأصول الحضارية للأمة العربية الإسلامية. وبنفس القدر هو محاولة للتجديد، تجعل الأصالة المتجددة، روح الأمة النابضة، ومحرك نهضتها، وصانع مستقبلها.

وهي رؤية تحاول أن ترى النموذج الحضاري للأمة في الواقع الراهن، فيكون حاضرا بدرجات، بقدر ما هو موروث. وتحاول أن ترى من الواقع أفضل ما تعلمنا من الآخرين، فتأخذ منه وتبقيه وتقيم عليه، ما ترى أنه نافع وملائم، وتدمجه في حضارتها وتصورها، وتحاول أن تقيم تصورا للمستقبل يبنى على إدراك للواقع، فيأتي منه بقدر ما يكون تطويرا له.

وهي محاولة لتصور يأتي من العقل الجمعي للأمة، ويكون تعبيرا عن الناس، ويخرج وكأنه منهم. فيأتي من قيمهم، وعقائدهم، ويراعي العادات والتقاليد والعرف، ويحاول أن يفصل الجوهر عمّا أصابه من جمود، ويعيد اكتشافه بالتجديد.

هي محاولة، تحاول أن تتجاوز الحاضر، دون أن تتجاوز الأمة.

المحتويات

المقدمة ٥

الفصل الأول

الجماعات: الفسيفساء العربية ٧

الفصل الثاني

الجماعة والحزب: نحو بديل سياسي حركي ٥١

الفصل الثالث

بناء الأمة: مؤسسات وجماعات ٩٧

الفصل الرابع

الأمة والدولة: مأزق المنشأ الحضاري ١٣٧

الفصل الخامس

الأهلية: النموذج السياسي للأمة ١٨٥

الخاتمة ٢٢٨

رقم الإيداع ٧٢٩٢ / ٢٠٠١
الترقيم الدولى 8 - 0713 - 09 - 977

مطابع الشروق
القاهرة :٨ شارع سيبويه المصرى ـ ت:٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس:٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ـ٨١٧٢١٣ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

الأمة والدولة

- إن التراجع الحضاري الراهن، وما آلت له حال الأمة العربية الإسلامية من تدهور، والتحديات الخارجية، تفرض على الأمة أن تقوم بدورها في النهوض الحضاري. ولن يتحقق لها ذلك إلا بوحدة الأمة ونضالها المشترك. ولكن الظروف الحالية فرضت وضعا، يعطل دورها، بل يحيدها أحيانا.
- إن الخطوة الأولى على طريق المستقبل تبدأ من اكتشاف الأمة لنفسها وذاتها الحضارية، حتى تعرف جوهر ما ميزها عن الحضارات الأخرى، وتكتشف الأسس التي قامت عليها نهضتها في الماضي.
- وكي تبدأ الأمة نضالها المنتظر للنهوض والنضال، عليها أن تحرر نفسها من كل قيد فرض على حركتها، ومن كل الظروف التي أهدرت تميزها، وعرقلة تطبيق قيم الأمة في حياتها.
- إن تحرير الأمة من سيادة النموذج الغربي والأنظمة الغربية المستوردة ضرورة للتمهيد للنهضة، وكذلك فإن تحرير الأمة من سيطرة الدولة القومية الغربية المنشأ، هو الخطوة الأساسية لإعادة دور الأمة لها بعد أن احتلت الدولة هذا الدور.
- وعلى الأمة أن تطرح تصورها للمستقبل، والذي يجب أن يكون تصورا أصيلا، بقدر ما يكون تصورا جديدا؛ فالنهضة لا تبدأ إلا بالأصالة ولا تبقى إلا بالتجديد.

د. رفيق حبيب

دار الشروق
القاهرة: ٨ شارع سيبويه المصري - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص.ب: ٣٣ البانوراما - تليفون: ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨٠٧٢١٣ - فاكس: ٨١٧٧٦٥ (٩٦١)